O SIGNIFICADO DA COMUNIDADE HUMANA AUTÊNTICA NA SOCIOLOGIA DE LUCIEN GOLDMANN

UM PENSAMENTO NA CONTRACORRENTE DAS IDEIAS DOMINANTES

ALINE FERREIRA

CULTURA ACADÊMICA
Editora

O significado da comunidade humana autêntica na sociologia de Lucien Goldmann: Um pensamento na contracorrente das ideias dominantes

Aline Cristina Ferreira

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

FERREIRA, A. C. *O significado da comunidade humana autêntica na sociologia de Lucien Goldmann*: um pensamento na contracorrente das ideias dominantes [online]. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2024, 308 p. ISBN: 978-65-5954-443-1. https://doi.org/10.7476/9786559544431.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International license.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribição 4.0.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimento.

O significado da comunidade humana autêntica na sociologia de Lucien Goldmann

Conselho Editorial Acadêmico da
Fundação Editora da Unesp

Luís Antônio Francisco de Souza
Marcelo dos Santos Pereira
Patricia Porchat Pereira da Silva Knudsen
Paulo Celso Moura
Ricardo D'Elia Matheus
Sandra Aparecida Ferreira
Tatiana Noronha de Souza
Trajano Sardenberg
Valéria dos Santos Guimarães

Conselho do Programa de Pós-Graduação
responsável por esta publicação

Antonio Ianni Segatto (Coordenador)
Ana Lucia de Castro (Vice-coordenadora)
Marcelo Santos
Edgar Teodoro da Cunha
Maria Teresa Miceli Kerbauy
Maria Aparecida Chaves Jardim

ALINE FERREIRA

O significado da comunidade humana autêntica na sociologia de Lucien Goldmann

Um pensamento na contracorrente das ideias dominantes

CULTURA ACADÊMICA
Editora

© 2024 Editora Unesp

Cultura Acadêmica

Praça da Sé, 108
01001-900 – São Paulo – SP
Tel.: (0xx11) 3242-7171
Fax: (0xx11) 3242-7172
www.editoraunesp.com.br
www.livrariaunesp.com.br
atendimento.editora@unesp.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Elaborado por Vagner Rodolfo da Silva – CRB-8/9410

F383s Ferreira, Aline Cristina

O significado da comunidade humana autêntica na sociologia de Lucien Goldmann [recurso eletrônico] : um pensamento na contracorrente das ideias dominantes / Aline Cristina Ferreira. – São Paulo : Cultura Acadêmica, 2024.

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-65-5954-443-1 (eBook)

1. Sociologia. 2. Sociologia do conhecimento. 3. Sociologia da literatura. 4. Comunismo. 5. Lucien Goldmann. 6. Comunidade humana autêntica. 7. Devir histórico. I. Título.

CDD 301
2024-1261 CDU 301

Índice para catálogo sistemático:

1. Sociologia 301
2. Sociologia 301

Este livro é publicado pelo Programa de Publicações Digitais da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP)

Editora afiliada:

Asociación de Editoriales Universitarias de América Latina y el Caribe

Associação Brasileira de Editoras Universitárias

Ao ser humano coletivo que
sente a necessidade de lutar.

Parto do princípio de que o conhecimento é coletivo. Por isso, meus agradecimentos a um conjunto de pessoas essenciais para a concretização deste trabalho. Sou grata, principalmente, à minha mãe, Márcia, e ao meu irmão, João; à minha orientadora de doutorado, Maria Ribeiro do Valle; ao meu orientador durante o doutorado sanduíche na École des hautes études en sciences sociales (Ehess), Michael Löwy; à minha banca de doutorado; ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras, campus de Araraquara (FCLAr) da Universidade Estadual Paulista (Unesp); a todos os funcionários da Unesp, da Ehess e do Institut Mémoires de l'édition contemporaine (Imec); a toda a equipe editorial dos Cadernos de Campo – Revista de Ciências Sociais, de 2019 a 2023; a todos os meus amigos e amores; aos meus companheiros peludinhos; e, é claro, à universidade pública brasileira e a todos que lutaram e lutam por ela.

Em uma época na qual tantos espíritos brilhantes e inteligentes remarcáveis abandonam, negando o sujeito, a tradição humanista e se orientam em direção a um estruturalismo formalista ou à valorização do irracional em uma época na qual, na crise das estruturas econômicas e sociais de nossas sociedades, parece suceder uma crise não menos radical do pensamento filosófico e das ciências humanas, eu gostaria de formular uma esperança de que este livro ajudará alguns de seus leitores a se dirigirem à contracorrente.

Lucien Goldmann, maio de 1967
Prefácio a Introduction à la philosophie de Kant

Sumário

Introdução 13

1 Biografia e contexto sócio-histórico (1950-1970) 31
2 A aposta comunitária de Lucien Goldmann 59
3 Comunidade humana autêntica e realidade concreta 105
4 A comunidade humana autêntica na sociologia do conhecimento 163
5 A comunidade humana autêntica na sociologia da literatura 237

Considerações finais 291
Referências 297

Introdução

O que esperar desse livro[1]

Reconhecemos que alguns pontos do livro poderiam ter sido mais bem aprofundados e explorados. Contudo, em linhas gerais, ainda concordamos com a essência deste trabalho, a saber: apresentar o potencial revolucionário do pensamento de Lucien Goldmann e de que modo ele ainda é atual para refletirmos sobre a sociedade contemporânea.

Este livro se encaixa em dois perfis diferentes de leitor: o iniciante e o especialista no assunto. Para o primeiro contato com a obra do autor, o leitor encontrará uma introdução panorâmica sobre

1 Este livro é resultado da minha tese de doutorado, produzida entre 2019 e 2023 no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista (Unesp), *campus* de Araraquara (FCLAr). Optamos por não efetivar nenhuma modificação do texto original da tese, exceto apenas alguns detalhes formais. Cabe mencionar que minha pesquisa de doutorado foi financiada com uma bolsa nacional (de março de 2019 a fevereiro de 2023) e uma bolsa do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE), na França (de setembro de 2021 a fevereiro de 2022). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), código de Financiamento 001.

o pensamento dele. Os leitores mais experientes presenciarão um debate conduzido no sentido de resgatar as contribuições de Goldmann, sem insistir demasiadamente em todos os defeitos de seu pensamento que já estamos saturados de ler em manuais da sociologia da literatura e do marxismo.

A história do problema e o problema da história

Durante quatro anos de pesquisa, os objetivos e as reflexões sobre a temática deste trabalho se lapidaram e se reconstruíram. Não apenas a partir de novas leituras, mas também de apresentações em eventos científicos, experiências no Brasil e no exterior, conversas com diferentes intelectuais, com a banca de qualificação e com colegas de doutorado. Nesse sentido, o produto deste trabalho não é meramente individual, mas também coletivo. A princípio, a ideia era estudar a especificidade da categoria da totalidade na sociologia de Lucien Goldmann e quais as determinações teriam possibilitado que se constituísse este significado específico.[2] Ao longo de nossa pesquisa, contudo, percebemos que seria muito mais produtivo, gerando uma contribuição mais profunda e real, se restringíssemos a problemática e estudássemos o significado da comunidade humana autêntica em Lucien Goldmann.

A comunidade humana nada mais é do que uma das dimensões da categoria da totalidade na teoria deste autor, juntamente com a dimensão metodológica. Essa dupla faceta da totalidade em sua obra é sublinhada por Mitchell Cohen (1994). Outros intérpretes apontam que o *cimento* da teoria de Goldmann é a aposta comunitária (Löwy, 1995) e que, além disso, essa é sua principal contribuição intelectual hoje (Leenhardt, 2019). Este argumento, segundo o qual sua atualidade consiste na ideia de

2 Essa etapa inicial da pesquisa foi apresentada, discutida e publicada em eventos acadêmicos. Cf. (Ferreira, 2019c).

comunidade humana autêntica, também foi apontado por nós (Ferreira, 2022, 2023).[3]

Em sua primeira tese de doutorado, de 1945, sobre a filosofia de Kant, a comunidade humana aparece de forma central. Aqui, ela é fundamentada filosoficamente. No entanto, este conceito continuou a ser evocado ao longo de toda a produção do autor, até sua morte, em 1970. Ele aparece em todos os seus textos, desde os de sociologia do conhecimento e literatura até os escritos políticos sobre autogestão social e reformismo revolucionário.

Levando esses elementos em consideração, a problemática que guiou nossa pesquisa foi a seguinte: quais são as implicações do conceito de comunidade humana autêntica na produção sociológica de Lucien Goldmann? Como isso se manifesta concretamente em suas obras? A nossa hipótese de solução dessa problemática se pautou no argumento de que este conceito é a espinha dorsal de toda sua teoria, acarretando implicações práticas. Isso quer dizer que o fato de o autor ter se filiado continuamente à concepção de comunidade humana autêntica fez com que ele se posicionasse na contracorrente das ideias dominantes, sobretudo do positivismo, do estruturalismo e do marxismo vulgar.

Essa problemática é importante não apenas porque ele explora um elemento pouco abordado de sua teoria, como também porque fundamenta um aspecto decisivo para fundamentar a relevância de sua teoria sociológica na atualidade. Assim, a *originalidade* do presente trabalho consiste não apenas em preencher uma lacuna para a inteligibilidade da obra sociológica de Goldmann, mas igualmente em colocar luz sobre sua concepção de sociologia em contraposição

3 Vale notar também que o desenvolvimento deste argumento é produto de nossas reflexões desenvolvidas principalmente durante o nosso estágio doutoral na França. As entrevistas e conversas que tivemos com seus ex-alunos, por exemplo, contribuíram para nossas reflexões, originando o texto supracitado sobre comunidade humana autêntica e a atualidade de Goldmann. As considerações preliminares e incipientes deste texto foram amadurecidas e aprofundadas no presente livro.

às ideias dominantes de seu tempo. Um de nossos objetivos é justamente enfatizar seu engajamento político.

Defendemos, ainda, que não há uma separação *substancial* entre o momento em que Goldmann começa a utilizar a terminologia estruturalista e o momento anterior. Embora haja desenvolvimentos, amadurecimento e algumas modificações, não há uma divisão rígida em sua obra. O que o torna coerente é justamente a presença constante da comunidade humana autêntica, mesmo no período de "pessimismo" nos anos 1960, antes do Maio de 1968. Ou seja, demonstraremos que a noção comunitária estabelece uma *organicidade* ao pensamento de Goldmann, justificando a politização do início ao fim de sua produção teórica.

Por fim, é importante salientar que não partimos de uma leitura acrítica, nem apologética do autor. Em diferentes momentos apontaremos suas limitações, em diálogo com seus críticos.

Em relação ao referencial teórico-metodológico, partimos dos pressupostos do materialismo histórico-dialético, o qual não desce do céu à terra, mas, ao contrário, "se eleva da terra ao céu". Ou seja, "parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida" (Marx; Engels, 2007, p.94).

Em outras palavras, partimos do pressuposto de que estudar a produção intelectual também é estudar a sociedade, já que os intelectuais necessariamente a expressam de algum modo. O objetivo não é constituir uma história das ideias, mas pensar como e por que o intelectual abordado partiu de bases intelectuais específicas, e não de outras, em uma determinada época. Pois, como o próprio Goldmann afirma,

> Seja qual for o momento da história, todo escritor e pensador, do mesmo modo que todo grupo social, encontra a seu redor número considerável de ideias, de posições religiosas, morais, políticas etc., que constituem tantas influências possíveis, entre as quais escolherá um único ou um número pequeno de sistemas cuja influência sofrerá realmente. O problema que se coloca ao historiador e ao

> sociólogo não é, pois, saber se Kant recebeu influência de Hume, Pascal, Montaigne ou Descartes ou, ainda, se o terceiro estado antes da Revolução sofreu a influência dos pensadores políticos ingleses, mas por que sofreram precisamente essa influência e isto em uma época determinada de sua história ou de sua vida. (Goldmann, 1980, p.77)

Desse modo, não se trata apenas de descrever sua teoria e sua oposição às ideias dominantes, mas entender por que ele se engajou nisso, formando uma determinada visão. Isso significa dizer que não realizaremos somente a leitura interna das obras de Goldmann, mas também as situaremos sociológica e historicamente. Além das discussões acadêmicas e políticas nas quais o autor estava inserido. Por isso, em diferentes momentos, contrastaremos sua perspectiva com a de outros autores.

No aspecto político, destaca-se seu diálogo com Marx, Rosa Luxemburgo, Lenin, André Gorz, Serge Mallet e os autores que discutem autogestão. Academicamente, vale mencionar o contraste com o positivismo, representado sobretudo por Durkheim. Além da discussão com os estruturalistas, principalmente Althusser, mas também, de forma lateral, Lévi-Strauss e Foucault. Acrescenta-se o diálogo com Mannheim, Korsch e, especialmente, Lukács. Na realidade, este último desempenha um papel fundamental em sua teoria, por isso ele será constantemente evocado. Soma-se, por fim, as relações pessoais e intelectuais com Jean Piaget.

No âmbito da sociologia da literatura, destacamos a inserção dele na história desse domínio como sociólogo pioneiro na França. Ademais, destacaremos as críticas direcionadas ao autor, como aquela efetivada por Raymond Williams, entre outros pensadores.

Relevância e atualidade

No que concerne à relevância e à atualidade deste trabalho, é preciso apresentar de forma breve algumas informações sobre a trajetória de Goldmann. Embora ele tenha tido uma posição não

dominante na academia francesa, especialmente devido à hegemonia do estruturalismo, a legitimidade acadêmica em seu campo é inegável. A presença do autor se efetivava pela publicação não apenas de livros, mas também de inúmeros artigos em revistas científicas, tal como conclui o estudo de Lucile Dumont (2019):

> Goldmann está às margens da sociologia contornando-a por cima. Ao mesmo tempo, observa-se que a marginalidade social e os processos de marginalização que se aplicam a Goldmann não são em nada incompatíveis com a legitimidade intelectual. É, de fato, o que mostra simultaneamente a distribuição de suas publicações no espaço de revistas, que evidencia a diversidade de seus interlocutores e suas estratégias de entrada no campo, e que lhe permite atender a todos os critérios das revistas importantes e legítimas de seu polo do campo acadêmico.

Sublinhamos, ainda, que as obras de Goldmann constituem um grande marco nos estudos de literatura e sociedade na França,[4] Bélgica, Québec[5] e Estados Unidos[6] (Dumont, 2019; Nadon, 2019).

4 "[...] o seminário de Goldmann na VIª Seção da École Pratique des Hautes Études (EPHE), que começa em 1959 e é dedicado à 'sociologia da literatura e da filosofia', constituiu, no entanto, um lugar central de renovação no cruzamento dos estudos literários e das ciências sociais, chamou a atenção de estudantes de horizontes diferentes e alimentou abordagens variadas da literatura" (Dumont; Fondu; Véron, 2019).

5 "Goldmann aparece como o precursor da sociocrítica (e não da sociologia da literatura) no Québec, aquele que modificou a maneira de conceber o texto literário e o papel do crítico" (Nadon, 2019).

6 Em nossa conversa com Robert Sayre, que é estadunidense de origem, foi-nos apontado que atualmente e mesmo no século passado a teoria de Lucien Goldmann não era tão conhecida nas universidades norte-americanas. Porém, ela esteve presente nos debates específicos da sociologia da literatura. Durante as nossas pesquisas em seus arquivos pessoais no IMEC, constatamos, além disso, sua presença em congressos científicos nos Estados Unidos a partir dos documentos aos quais tivemos acesso. Por fim, é importante notar que a principal e mais completa biografia deste intelectual foi escrita por um estadunidense, Mitchell Cohen, publicada sob forma de livro com o nome *The wager of Lucien*

Além disso, ele teve uma recepção relevante na crítica literária árabe do século XX, que aplicou o estruturalismo genético no exame dos gêneros literários, ainda que com modificações (Al Kolaly, 2007).[7] Lucien Goldmann é, desse modo, um dos autores clássicos desta sociologia especial. Também no Brasil, obras como *Sociologia do romance* são consideradas leituras essenciais para os pesquisadores de literatura e sociedade.

Mesmo com as diversas críticas direcionadas à sua obra, seu estudo é imprescindível e obrigatório, pois ainda suscita discussões clássicas. Como bem coloca Dumont (2019), a formação interdisciplinar de Goldmann ao mesmo tempo que conjuga diversos domínios do saber, é justamente a responsável pela formação de sua sociologia da literatura. Por isso sua particularidade e importância para esta área. "Filosofia e sociologia, sociologia e literatura, filosofia sem especulação e sociologia sem sociologismo: o desinvestimento da lógica disciplinar conduz, no caso de Goldmann, ao investimento de uma especialidade, a sociologia da literatura" (Dumont, 2019).

Sua contribuição também é notável no âmbito da sociologia do conhecimento e da epistemologia. Em *Ciências humanas e filosofia*,

---

Goldmann. Ademais, destaca-se a produção de Marc Zimmerman, também deste país.

7 Isso quem indica é Mahrous Al Kolaly, em sua tese de doutorado *Le structuralisme génétique de Lucien Goldmann dans la critique littéraire arabe contemporaine*. Não conseguimos ter acesso à tese completa. No resumo, disponível na internet, ele afirma que "A primeira parte [da tese] estuda as traduções da obra de Goldmann, a recepção crítica de suas ideias e a terminologia literária de seu método. A segunda parte examina a influência do estruturalismo genético sobre as críticas árabes em seu exame dos gêneros literários: maqāma, romance, novela, poesia e teatro. A mesma coisa se aplica aos estudos do pensamento crítico árabe. Esta tese chegou às seguintes conclusões: as traduções não apresentaram uma utilidade importante perante os trabalhos aplicados. Por sua vez, a recepção crítica portou o fator essencial na difusão do método no mundo árabe. O tratamento das análises árabes mostrou que ele não seguiu literalmente o modelo goldmanniano. Muitos estudos recorreram a outras abordagens, principalmente aquelas que se ligavam à linguística. A familiaridade das críticas árabes com o estruturalismo genético, através das traduções e da recepção crítica se traduz por uma influência que se exerce no domínio da crítica literária" (Al Kolaly, 2007).

Goldmann (1980) apresenta uma postura crítica ao positivismo nas ciências sociais. Por esse motivo, principalmente entre as décadas de 1960 e 1980 o autor marcou uma geração de acadêmicos brasileiros, tal como afirma Ricardo Musse (2015): "Nos anos 1960 e 1970, a obra de Goldmann tornou-se bibliografia essencial na universidade francesa, e também na brasileira. Seu livro *Ciências humanas e filosofia* foi adotado por toda uma geração como uma introdução obrigatória à sociologia".

Tal relevância de Goldmann durante este período também é perceptível pelo grande número de traduções de seus livros nas décadas de 1960 a 1980 (Ferreira, 2019a). Contudo, após os anos 1980 suas obras começaram a perder destaque na academia, o que implicou também na escassez de estudos sobre sua teoria. Ao mesmo tempo, atualmente há esforços entre certos pesquisadores para reviver seu pensamento.

Pode-se destacar, no Brasil, obras como a de Celso Frederico (2006), *Sociologia da cultura*, além da tradução do livro *Lucien Goldmann ou a dialética da totalidade* (Löwy; Naïr, 2008), pela Editora Boitempo. Há, ainda, grupos de pesquisa brasileiros atuais que buscam se voltar para o estudo de sua teoria. Destaca-se, igualmente, a existência de um GT, no 21º Congresso Brasileiro de Sociologia (2023), da Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS), o qual apresenta como um de seus referenciais teóricos a sociologia do romance goldmanniana.[8] Acreditamos que isso tenha relação com o fato de que o interesse pelo domínio da sociologia da literatura em nosso país tem aumentado ao longo dos últimos anos (Alves; Leão; Teixeira, 2018; Hoelz; Botelho, 2016).[9] Nosso diagnóstico, portanto, é o de que, aos poucos, seu pensamento parece estar sendo revivido no Brasil.

8 Referimo-nos ao GT10. Literatura e Sociedade: o romance como imaginário social, organizado por Ana Lucia Teixeira (Unifesp), José Vicente Tavares-dos-Santos (UFRGS), Enio Passiani (UFRGS). Cf. https://www.sbs2023.sbsociologia.com.br/trabalho/view?ID_TRABALHO=35. Acesso em: 10 jan. 2023.

9 Alves, Leão e Teixeira (2018) abordam o processo de institucionalização da sociologia da literatura no Brasil, que começou a se concretizar no final da

Na França, há um processo semelhante. No ano de 2010 foi realizado um evento em homenagem a Goldmann no Institut Mémoires de l'édition contemporaine (Imec), tendo como um dos resultados a publicação de um dossiê sobre o autor na revista *Anamnèse*, organizado por Jean Ferrette (2010), com artigos de seus antigos alunos. Destacamos também a tese de doutoramento de Guido Grassadonio (2018) *Lucien Goldmann: pour un marxisme humaniste. De l'anthropologie paradoxale à l'autogestion ouvrière*, defendida na École des hautes études en sciences sociales (Ehess).[10]

Além disso, sublinhamos o dossiê *Lucien Goldmann: Méthodes et héritages en sociologie de la littérature*, do ano de 2019, na revista *CONTEXTES*, organizado por Lucile Dumont, Quentin Fondu e Laélia Véron. Nele, há artigos escritos por jovens pesquisadores da Ehess e por antigos alunos de Goldmann,[11] os quais apontam a herança de sua obra na atualidade.

Sua relevância se dá especialmente devido ao fato de ser um autor não dogmático e historicista, diferindo-se de outras interpretações do marxismo que acabam por empobrecer tal teoria. Importante ressaltar que mesmo antes de 1956 (ano das denúncias dos crimes de Stálin), Goldmann já se posicionava contra o stalinismo e qualquer outro dogma. Sua teoria, enfim, contribui para a contestação do empirismo e do dogmatismo dentro das ciências sociais.

---

década de XX. Ademais, apresentam um levantamento a partir das plataformas do CNPq e da Capes que indicam o aumento do interesse de pesquisadores brasileiros por temas relacionados à literatura e à sociedade. Muito embora também se indique que há pouco espaço para esse domínio em grandes eventos das ciências sociais. Por sua vez, Hoelz e Botelho (2016) apontam para a necessidade de se falar em sociologias da literatura, pois com o tempo houve a criação de diferentes perspectivas sociológicas no interior deste domínio. Ou seja, pode-se afirmar que esta sociologia especial é recente, mas possui um aumento de interesse contínuo.

10 A tese de Grassadonio é centralizada na questão do ser humano e sua condição paradoxal, tendo como base o conceito de aposta na fundamentação do humanismo de Goldmann.

11 O dossiê completo pode ser consultado no seguinte endereço: https://journals.openedition.org/contextes/8373. Acesso em: 10 jan. 2021.

Sua visão não está posicionada em nenhum extremo: ele é crítico do objetivismo, como também do subjetivismo. Como bem coloca Quentin Fondu (2019), "[...] a obra de Goldmann permite repensar o lugar do pesquisador no mundo, evitando, ao mesmo tempo, o erro do subjetivismo [...] e o erro do objetivismo [...]. Estas são as razões pelas quais nos parece útil, hoje, (re)ler Goldmann [...]".

Seguindo tal tendência, nosso livro retoma o autor como ainda relevante em sua atualidade e auxilia na inteligibilidade de sua teoria. Constitui-se, assim, como um trabalho original que contribui para o campo das ciências humanas e sociais, especialmente da sociologia.

Material consultado

Por se tratar de uma pesquisa teórica, o material consultado consistiu primordialmente da leitura e da análise de uma bibliografia específica que buscou a biografia; o contexto sócio-histórico; as obras do autor e seus principais intérpretes. A nossa base é a obra completa de Lucien Goldmann publicada em formato de livro, incluindo as coletâneas póstumas. Ou seja, não estabelecemos um recorte temporal. Abordamos toda a produção do autor, desde a década de 1940 até os últimos escritos do ano de 1970.

A listagem das suas obras publicadas em livros, considerando o ano de *primeira* publicação em francês, está representada na Tabela 1.[12]

Tabela 1 – Obras de Lucien Goldmann

Ano	Título	Língua
1948	*Introduction à la philosophie de Kant*	PT-BR/FR
1952	*Sciences humaines et philosophie*	PT-BR/FR
1956	*Racine*	FR
1956	*Situation de la critique racinienne*	FR
1956	*Le Dieu caché*	FR

12 As coletâneas brasileiras e portuguesas estão organizadas de modo diferente em comparação às publicações francesas, por isso elas estão com o fundo cinza.

Ano	Título	Língua
1959	*Recherches dialectiques*	FR
1964	*Pour une sociologie du roman*	PT-BR/FR
1970	*Structures mentales et création culturelle*	FR
1970	*Marxisme et sciences humaines*	FR
1971	*La création culturelle dans la société moderne*	PT/FR
1973	*Lukács et Heidegger*	FR
1978	*Épistémologie et philosophie politique*	PT/FR
1971	*Dialética e cultura (Recherches dialectiques; Le Dieu caché)*	PT-BR
1972	*Dialética e ciências humanas I (Marxisme et sciences humaines)*	PT
1972	*Dialética e ciências humanas II (Marxisme et sciences humaines)*	PT
1973	*Crítica e dogmatismo na cultura moderna (Marxisme et sciences humaines)*	PT-BR

Fonte: elaborado pela autora.

Grande parte do material foi consultado em sua versão original francesa. Alguns livros foram lidos em português (como *Ciências humanas e filosofia* e *Sociologia do romance*), mas sempre cotejados com o original quando surgiam dúvidas. Por exemplo, a edição brasileira da primeira tese de doutorado de Goldmann, sobre Kant, não contém o prefácio à última edição, escrito em maio de 1967 e que nos serviu de inspiração para o título do livro. Os raros textos que não estão presentes nessas coletâneas (principalmente debates) foram consultados em sua maioria, mas não foram considerados prioritários. Uma indicação dos textos não reunidos pode ser consultada na lista organizada pela assistente de Goldmann, Brigitte Navelet.[13]

13 Essa lista está disponibilizada em vários livros sobre o autor, como em Frederico (2006) e Grassadonio (2018). Marc Zimmerman também apresenta essa lista, mas inclui as traduções em inglês e os principais trabalhos sobre Goldmann nesta língua até aquele momento – o que contribuiu para o nosso levantamento bibliográfico quando abordamos o debate britânico sobre o autor. Cf. Zimmerman; Rodriguez, 1977.

Além disso, em nosso período de estágio doutoral na França, entre setembro de 2021 e fevereiro de 2022, pudemos consultar os arquivos de Lucien Goldmann, localizados atualmente no Institut Mémoires de l'édition contemporaine (Imec), os quais nos serviram como material de apoio. O Imec abriga os arquivos de boa parte da intelectualidade francesa contemporânea. Uma lista de intelectuais pode ser consultada em seu site.[14] Além disso, há nele uma biblioteca especializada e eventos culturais importantes. O arquivo está localizado em uma antiga abadia (Abbaye d'Ardenne), situada em Saint-Germain-la-Blanche-Herbe, uma pequena cidade ao lado de Caen, na Normandia.

O nosso critério para a consulta do arquivo foi a escolha de documentos que não estivessem publicados ou cujas publicações fossem de difícil acesso por outros meios. Assim, a partir do catálogo disponibilizado, consultamos os textos que não conhecíamos.[15] Podemos categorizá-los em três tipos: 1) entrevistas em jornais e revistas estrangeiras; 2) exposições e debates em eventos universitários não publicados; 3) alguns rascunhos. As entrevistas são bastante interessantes, pois com elas tivemos a dimensão da passagem de Goldmann por países da América Latina durante os anos 1960, como Venezuela e México.

Para além disso, outro material de consulta importante a que tivemos acesso foi a coleção das revistas do Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles e outras publicações vinculadas à editora desta universidade. Elas foram consultadas na Bibliothèque Nationale de France (BnF), em Paris. A maioria dos artigos de Goldmann sobre sociologia da literatura foram publicados nelas, e, posteriormente, reunidos em suas coletâneas de livros.

Assim, o que mais nos interessou nessas revistas foram as discussões transcritas dos congressos nos quais Goldmann teve participação ativa, mas que não foram publicadas de outra forma ou em outro

14 Disponível em: https://www.imec-archives.com/. Acesso em: 16 nov. 2022.

15 Porém, não somos autorizados a tirar fotos dos arquivos, nem a publicá-los ou reproduzi-los (mesmo que parcialmente).

Tabela 2 – Publicações do Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Data de publicação	Nome da publicação	Evento vinculado	Participantes
1963	*Problèmes d'une sociologie du roman*	Origem do livro *Pour une sociologie du roman*. Publicado no nº 1963/2 da Revue de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles. Apenas textos.	L. Goldmann; N. Sarraute; A. Robbe Grillet; G. Lukács; R. Girard; E. Kohler; M. Bernard.
1967	*Littérature et Société. Problèmes de méthodologie en sociologie de la littérature*	Colloque organisé conjointement par l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles et l'École Pratique des Hautes Études (6e section) de Paris du 21 au 23 mai 1964.	L. Goldmann; E. Saguineti, R. Barthes; E. Koehler, G. Mouillaud; A. Silbermann; H. Lefebvre; C. Aubrun; R. Escarpit; Y. Kott.
1970	*Sociologie de la littérature: Recherches récentes et discussions*	As publicações de Goldmann desse número foram incluídas posteriormente em *Structures mentales et création culturelle* (1971). Apenas textos.	F. Bonhote; M. Brûlé; W. Delsipech; J. Elsberg; A. Goldmann; L. Goldmann; G. Huaco; B. Laudy; J. Leenhardt; N. Peeters; J. Warwick.
1970	*Critique sociologique et critique psychanalytique*	Colloque organisé conjointement par l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles et l'École Pratique des Hautes Études (6e section) de Paris avec l'aide de l'Unesco du 10 au 12 décembre 1965.	U. Eco; A. Green; R. Wangermée; G. Rosolato; C. Mauron; J. Taubes; R. Girard; R. Bastide; P. Ricoeur; L. Goldmann; S. Doubrovsky.

Data de publicação	Nome da publicação	Evento vinculado	Participantes
1970	*Psychanalyse et sociologie comme méthodes d'étude des phénomènes historiques et culturelles*	Segunda parte dos textos e discussões do evento descrito acima.	J. Leenhardt; J. Chasseguet-Smirgel; C. David; M. Robert; L. Goldmann; A. Besançon; J. Cassou; G. Devereux; J. Devereux; D. Fernandez; M. Khan.
1975	*Lucien Goldmann et la sociologie de la littérature: Hommage à Lucien Goldmann*	Número com textos que contêm depoimentos e outras homenagens a Goldmann.	R. Lallemand; L. Goldmann; Th. W. Adorno; H. Marcuse; J. Piaget; J. Duvignaud; J. Leenhardt; G. Lukács; E. Köhler; A. Goldmann; A. Krutwig Caers et le groupe de travail du Centre de Sociologie de la Littérature (Bruxelles); G. Mouillaud; L. et N. Rudich; Y. Ishaghpour; F. Gaillard; E. Esaer; E. Tell.
1975	*Idéologies, littérature et société en Amérique Latine*	Colloque organisé conjointement par l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruexelles et l'École Pratique des Hautes Études (6e section) de Paris avec l'aide de l'Unesco.	J. Leenhardt; R. Bastide; G. Carrera; J. Franco; W. Galvão; A. Pizarro; R. Retamar; O. Collazos; R. Schwarz; E. Veron.

Fonte: elaborado pela autora.

local. Além disso, também procuramos pelos números das revistas lançadas após o falecimento do autor, nas quais estão presentes textos de seus alunos e homenagens. Ademais, elas foram importantes principalmente para a compreensão da trajetória de Goldmann e seu diálogo com outros autores e alunos. Nesse aspecto, as edições que ganham destaque e que citamos no livro são as descritas na Tabela 2.

Além disso, durante nosso estágio doutoral, também realizamos entrevistas. Elas contribuíram para fortalecer nossas reflexões e argumentos do livro. As entrevistas foram realizadas pessoalmente com Jacques Leenhardt e Robert Sayre, além das conversas livres que tivemos com Michael Löwy. O primeiro foi aluno e assistente de Goldmann, tendo relações muito próximas com ele profissional e pessoalmente. O contato entre ambos se iniciou em um colóquio na Alemanha. Porém, apesar de nos afirmar que ainda se considera um goldmanniano, Leenhardt não se filia à sua teoria de modo rígido. Ele critica principalmente a *Sociologia do romance*, mas aponta o valor de *Le Dieu caché* e, sobretudo, da ideia de comunidade humana.

Robert Sayre, por sua vez, não teve contato tão próximo com Goldmann quanto Leenhardt, Löwy e outros. Ele não foi seu orientando, mas estudou a teoria de Goldmann e passou a utilizá-la de modo reformulado, especialmente a ideia de visão do mundo, juntamente com Löwy (por exemplo, nas obras sobre o anticapitalismo romântico). Ainda assim, Sayre contribuiu muito com nossa pesquisa ao apontar as potencialidades da teoria de Goldmann e também como se traçavam as relações entre estudantes estrangeiros e a França dos anos 1960 e 1970.

Finalizamos com os principais sites online que contribuíram com a nossa pesquisa, para além dos repositórios mais conhecidos. Para textos e debates publicados em revistas, utilizamos o *Persée*, que apresenta de forma bastante organizada a presença do autor em todas as publicações de revista indexadas nesse site.[16] Neste

16 Disponível em: https://www.persee.fr/authority/227661. Acesso em: 16 nov. 2022.

levantamento, aparecem 18 contribuições de Goldmann, dispostas da seguinte maneira nas revistas:

- *Annales* (3 publicações de 1960 a 1967)
- *Autogestion* (1 publicação em 1968)
- *L'Homme et la société* (10 publicações de 1966 a 1977)
- *Raison présente* (3 publicações de 1968 a 1980)
- *Romantisme* (1 publicação em 1971)

Para a busca de teses de doutorado produzidas na França, consultamos o Thèses,[17] que é o equivalente ao nosso Catálogo de Teses e Dissertações, repositório da Capes.[18] Por fim, o site que consultamos durante toda a nossa pesquisa é o Les classiques des sciences sociales, vinculado à Université du Québec à Chicoutimi (UQAC).[19]

Organização dos capítulos

O presente livro está organizado em cinco capítulos. No primeiro capítulo buscaremos responder às seguintes questões: quem é o autor do conceito estudado? Em que contexto sócio-histórico foi produzido? Aqui, apresentaremos também a teoria social do próprio Goldmann sobre a sociedade tecnocrática e o Maio de 1968.

No segundo capítulo, "A aposta comunitária de Lucien Goldmann", buscaremos aprofundar a definição de comunidade humana autêntica. Sustentaremos que o sentido utilizado de "comunidade" não tem relação com a perspectiva romântica, estando mais ligado à noção comunitária de Marx. Além disso, discutiremos o conceito de aposta como elemento fundamental que permitiu a construção de uma visão não determinista da história. Para tanto, resgataremos o fragmento da aposta de Blaise Pascal. Ademais, apresentaremos seu

17 Disponível em: https://theses.fr/. Acesso em: 16 nov. 2022.

18 Disponível em: https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses. Acesso em: 16 nov. 2022.

19 Disponível em: http://classiques.uqac.ca/contemporains/goldmann_lucien/goldmann_lucien.html. Acesso em: 16 nov. 2022.

humanismo, cuja base não são os *Manuscritos de Paris* de Marx, mas as *Teses ad Feuerbach* e *A ideologia alemã*.

No terceiro capítulo, "Comunidade humana autêntica e realidade concreta", analisamos seus escritos políticos a fim de compreender como se concretizaria a comunidade autêntica. Para tanto, estudaremos suas principais críticas à sociedade capitalista e às sociedades socialistas centralizadas: a reificação e a burocracia. Para tanto, evocaremos Lukács, Marx e Weber. Além disso, abordaremos o conceito de autogestão e reformismo revolucionário. Assim, estabeleceremos um diálogo com as discussões de Lenin, Rosa Luxemburgo, André Gorz e Serge Mallet. Além de autores que pautaram a autogestão social nos anos 1960, como Alain Guillerm e Yvon Bourdet.

No quarto capítulo, "A comunidade humana autêntica na sociologia do conhecimento", exploraremos de que modo a comunidade está presente nesse domínio. Desse modo, apresentaremos os principais conceitos presentes nos escritos de 1950 e o estruturalismo genético da década de 1960. Assim, serão explicadas as ideias de consciência possível, visão do mundo, totalidade, sujeito transindividual, estrutura, homologia etc. Abordaremos, igualmente, os debates acadêmicos da época, contrastando a visão de Goldmann com a do positivismo e a do estruturalismo dominante. Temas como ciência e filosofia serão centrais aqui, no sentido da ciência burguesa como representante da visão individualista, e a dialética como aquela que visa o porvir da humanidade em sua transformação.

Por fim, no quinto capítulo, "A comunidade humana autêntica na sociologia da literatura", o objetivo global é o mesmo que o do capítulo anterior. Porém, destacaremos os escritos dos anos 1960 sobre literatura. Nosso principal argumento será o de que é um equívoco generalizar os problemas analíticos de Goldmann em seu estudo do romance para a totalidade de sua sociologia da literatura. Evidenciaremos nossa discordância com a ideia de que ele, com esse trabalho, teria supostamente se rendido a um triunfo da reificação e à quase impossibilidade de mudança social.

Assim, também abordaremos os artigos sobre o teatro de Gombrowicz e de Genet, os quais são frequentemente negligenciados,

embora contenham análises sobre revoltas sociais. Reforçaremos, com isso, a coesão de sua teoria cujo fio condutor sempre foi a comunidade. Para além disso, enfatizaremos o papel da criação imaginária e da literatura na luta pela consciência e no vislumbre da possibilidade de um mundo novo.

Critérios formais

Todas as citações em que utilizamos livros em língua estrangeira foram traduzidas para o português por nós. Não foi acrescentado a expressão "tradução nossa" para não se tornar algo repetitivo e redundante. Essa informação está, portanto, implícita.

Quando os grifos são do autor, não escrevemos nada, pelo mesmo motivo apontado anteriormente. Quando são "grifos nossos", fazemos essa indicação entre parênteses. Quando há grifos do autor, mas também queremos destacar algo, utilizamos "negritos nossos", pois o itálico é a primeira opção para destaque em citações.

O modo de referência das obras ao longo do texto depende de se há ou não tradução para o português e de se eles foram lidos prioritariamente nesta língua. Em nossas traduções que lidam com muitos textos sobre humanismo, evitamos utilizar e até mesmo traduzir *homme* ou *man* por *homem* no sentido de gênero humano e traduzimos o termo como *ser humano*.

Grande parte dos textos avulsos de Goldmann está em coletâneas. Optamos por indicar as referências pela coletânea de livros, e não pelos textos separados. Esse critério foi utilizado para não haver uma quantidade demasiada de textos com o mesmo autor/data. Quando consideramos prudente, citamos o título do artigo específico no corpo do nosso texto, mas a referência continua sendo a coletânea na qual o artigo está inserido.

1
Biografia e contexto sócio-histórico (1950-1970)

Lucien Goldmann era contrário à explicação psicológica dos autores das obras culturais e filosóficas. Mas, ao mesmo tempo, não deixava de pontuar que a biografia poderia contribuir para o entendimento da totalidade da obra. Além disso, tendo em vista que ele é pouco abordado na academia, consideramos relevante apresentar de forma breve seus dados biográficos, assim como a sociedade na qual ele estava inserido, a fim de situá-lo socialmente. Nesse aspecto, o objetivo do presente capítulo é dar ênfase especialmente à sociedade que se formou após a Segunda Guerra Mundial, a sociedade tecnocrática.

Aspectos biográficos

Romênia (1913-1935): romantismo anticapitalista e marxismo

Nascido em 1913, em Botoşani, cidade caracterizada por relevante atividade cultural, Goldmann passou a juventude na Romênia, formando-se em Direito na Universidade de Bucareste. No início do século XX, a Romênia era um país predominantemente

agrário, marcado pelo antissemitismo. Como seu pai morreu precocemente, sua mãe, uma mulher muito culta, transmitiu a herança cultural ao filho, que também recebeu uma excelente educação. Desde pequeno, Goldmann falava romeno, iídiche e alemão. Filho de judeus não seculares, raramente falava sobre sua juventude na Romênia, marcada por preconceitos. O que explica em parte o fato de que desde jovem militou e apoiou movimentos de esquerda (Cohen, 1994).

Por isso, o socialismo aparece como uma contraforça ao reacionarismo romeno, embora o proletariado não tenha sido a base social de sua constituição, mas sim os intelectuais. As experiências revolucionárias do início do século XX (Revolução Russa de 1917, Revolução Húngara de 1919, entre outras) abriram caminhos para a criação do Partido Comunista Romeno em 1921. Desde sua juventude, Goldmann já apoiava a organização, tendo começado sua vida política em 1927, não nos quadros do Partido, mas a partir de sua participação no Ha-Shomer ha-Tsair, movimento de jovens sionistas socialistas fundado em 1913 na Galícia, à época pertencente ao Império Austro-Húngaro (ibidem).

No entanto, por volta de 1930 ele sai desse movimento, conjuntamente a outros membros, devido a uma fissura dentro da organização. Começa, então, a frequentar a partir desse momento o Círculo de Leitura de Botoşani, inaugurado em 1908 por intelectuais judeus, cuja biblioteca possuía vários títulos da literatura de esquerda. Porém, logo deixa tal Círculo, já que no ano letivo de 1930-1931 realiza um intercâmbio na Áustria – à época, ele era estudante de Direito na Universidade de Bucareste (ibidem).

Annie Goldmann (2010), viúva de Lucien, menciona que Viena era a cidade natal de sua família por parte de mãe, o que explica por que a língua materna de seu falecido marido era o alemão. Assim, durante a estadia de um ano na Universidade de Viena, ele começa a ler um autor essencial para sua formação: Lukács, embora o aprofundamento da leitura se dê apenas quando ele vive em Zurique na década de 1940. Sua vivência vienense é marcada pelas aulas de Max Adler, que despertaram o interesse por Kant.

Após o término de sua graduação em Direito na Universidade de Bucareste, Goldmann parte para Paris no início de 1935, "[...] a grande atração cultural da Europa ocidental para os romenos, especialmente os jovens" (Cohen, 1994, p.40).

Para concluir esse tópico sobre a Romênia e sua juventude, é interessante mencionar que o tema da comunidade humana é associado, por vezes, às suas origens pelas pessoas que conviviam com ele. No sentido de "viver em comunidade" em oposição a uma visão mais individualista e rígida que podemos encontrar na cultura francesa.[1]

Paris, Toulouse, Zurique e Genebra (1935-1945)

A vida de imigrante não era fácil, especialmente pelo fato de que não se tratava de um estrangeiro de classe privilegiada. Para sobreviver em Paris, Goldmann se sustentava com empregos precários para a época, como, por exemplo, entregador de jornais e garçom. Houve mesmo um momento no qual ele não pôde renovar seus *papiers* (documentos que permitem a pessoa residir de forma regular no país estrangeiro), considerado apátrida, sem apoio do Estado romeno. Essa informação quem nos relata é Annie Goldmann (2010, p.8), sua viúva, falecida em 2020:

> Em Paris, ele leva uma vida de estudante pobre, apátrida – a Embaixada romena recusou a renovação de seu passaporte – vivendo de bicos [*petits boulots*], mas frequentando assiduamente a Sorbonne e a Biblioteca Nacional. A França, e Paris em particular, era, então, o

1 É bastante comum encontrar relatos sobre essa característica de "despojamento" da personalidade de Goldmann, o que fica ainda mais evidente se a contrastarmos com a cultura francesa, que até hoje é bastante "formal" e "hierárquica", em comparação a outras culturas (como a própria cultura brasileira). Aqui está um exemplo disso: "Desde o início, ele [Goldmann] pedia imediatamente o *tutoiement* e o impunha se necessário, de modo que não cessasse até que fosse abolido entre ele e os outros todas as distâncias e alturas" (Lallemand, 1974, p.9).

> lugar de exílio da *intelligentsia* de língua alemã que fugia do nazismo. Esta emigração era dividida, estraçalhada por conflitos internos, violentos e irredutíveis entre comunistas, trotskistas, socialistas, adversários do nazismo de todos os gêneros. Mas esta emigração, que não queria renunciar à manutenção da cultura alemã humilhada pelo nazismo, tinha construído estruturas nas quais os nomes conhecidos, como Adorno, Benjamin, Horkheimer, Heinrich Mann, Joseph Roth, e tantos outros, aparecessem nas revistas, nas pequenas publicações e sobretudo nos encontros regulares nos bastidores dos cafés parisienses que Goldmann frequentava assiduamente. Segundo o depoimento de um amigo da época – encontrado depois de sua morte – ele conhecia todo mundo, mas era apenas um jovem estudante desconhecido.

Politicamente, sua chegada em Paris foi marcada por conflitos com o PCF, já que Goldmann havia tecido críticas ao PCR a partir de uma perspectiva antistalinista. Como era de se esperar do protocolo stalinista, o jovem intelectual foi "acusado" de trotskismo (Cohen, 1994).

Contudo, mesmo com todos esses percalços, consegue completar sua formação acadêmica. Além de sua formação já obtida em direito na Universidade de Bucareste, neste seu primeiro período em Paris ele conseguiu "[...] obter o diploma de direito e economia política em 1935 na Faculdade de Direito da Universidade de Paris, e três anos mais tarde ele completou uma licença na Faculté des Lettres na Sorbonne" (ibidem, p.40). Além da formação acadêmica institucional, o ambiente intelectual favoreceu o desenvolvimento de Goldmann, que teve contato com vários intelectuais, construindo também amizades, como aquela com Joseph Gabel (intelectual húngaro de origem judaica).

No entanto, em 1938 o contexto sócio-histórico começa a ficar muito mais difícil para os judeus na França, já que este país "[...] se consorciou com a ocupação nazista na criação do governo colaboracionista do Marechal Pétain, naquilo que ficou conhecido como Governo de Vichy (1940-1944)" (Pinto, 2020, p.462). Assim, a

estadia de Goldmann em Paris não perduraria por muito tempo e a invasão da capital francesa em 1940 pelos nazistas obriga-o a fugir para a zona livre. É nesse momento que se instala em Toulouse, continuando a sobreviver de trabalhos sazonais ("bicos"), como *ghostwriter* de estudantes ricos. Além disso, dava aulas de alemão. Sobre esse momento de fuga para o sul da França, Annie Goldmann (2010, p.8) relata:

> [...] apátrida, *sans papiers*; judeu, ele é particularmente vulnerável. Atravessando a França, ele chega no Sul, onde é internado em um campo de retenção de estrangeiros de Rivesalte, do qual ele foge rapidamente; ele se instala em Toulouse onde estão refugiados vários universitários e intelectuais com os quais ele se ligou: Clara Malraux, Jean-Pierre Vernant, Claude Vigée etc.

Em outubro de 1940, o governo Pétain decretou o Estatuto Judaico, agravando ainda mais a situação dos judeus na França (Pinto, 2020). Assim, em 1942, Goldmann é deportado de Toulouse para a Suíça, onde é preso em um campo de refugiados (*Auffanglager/internment camp*) em Gierenbad, próximo de Zurique. Goldmann é liberto de Gierenbad com a ajuda de um rabino: "A liberdade de Goldmann de Gierenbad foi garantida através da ajuda de Tsvi Taubes, o chefe rabino de Zurique, cujo filho, o psicólogo Jacob Taubes, tornou-se seu amigo próximo" (Cohen, 1994, p.44). É nesse momento, então, que começa a desenvolver sua primeira tese de doutorado, na Universidade de Zurique, sobre Kant.

Ele conhece Manès Sperber, um intelectual austríaco que futuramente se tornaria um renomado novelista, que lhe oferece uma cópia de *História e consciência de classe* de Lukács, e dois trabalhos de sua autoria sobre o filósofo húngaro. Esse período na Suíça, portanto, foi quando Goldmann se empenhou em ler Lukács, impressionando-se pelo texto "Metafísica da tragédia" (o último ensaio que compõe *A alma e as formas*) e *História e consciência de classe*.

Contudo, é importante pontuar que nesse momento o próprio Lukács havia já renunciado a todas as suas obras da juventude, o que

era fato conhecido e divulgado, mas consumado especialmente com a escrita na década de 1960 dos prefácios à *Teoria do romance* e a *História e consciência de classe*. Porém, Goldmann não concordava com as autocríticas do autor húngaro, e não as seguiu como outros de seus discípulos. Sabe-se que a trajetória de Lukács é marcada por essas renúncias.[2] O que significa dizer que existia um descompasso entre a produção de Goldmann baseada nas obras de Lukács das décadas de 1910 e 1920 e a produção deste filósofo húngaro de 1930 a 1971.

Por esse motivo as várias tentativas de contato com Lukács foram frustrantes. Em diferentes oportunidades Goldmann e Lukács trocaram cartas e até mesmo se encontraram pessoalmente, resultando em conversas marcadas por discordâncias.[3] Era como se Goldmann esperasse uma certa posição que, na verdade, já havia sido rejeitada pelo intelectual húngaro de maneira bastante enfática – e, podemos dizer, até mesmo radical, de modo a considerar quase como inadmissível que alguém considerasse como válidas aquelas obras da juventude.[4]

---

2 Existem incontáveis obras e autobiografias que explicam esse processo da trajetória de Lukács. Realizei um compilado desses escritos, resumindo-os e formando um todo coerente, a partir da minha posição sobre como deveríamos conceber e classificar os diferentes momentos da trajetória deste autor. Sobre isso, cf. o texto *Apontamentos biográficos sobre o jovem Lukács* (Ferreira, 2020a).

3 Cf. Tertulian (2003, p.292).

4 No Prefácio escrito em 1967 para *História e consciência de classe*, por exemplo, Lukács enfatiza que aquela obra estava marcada por tendências negativas e decisões equivocadas, motivo pelo qual o autor viu a necessidade de reeditá-la na década de 1960 e escrever um prefácio dedicado a pontuar suas críticas. Em suas próprias palavras: "É um fato que *História e consciência de classe* causou uma forte impressão em muitos leitores, e o faz ainda hoje. Se são as linhas corretas do raciocínio a produzir esses efeitos, então está tudo resolvido, e minha atitude como autor é inteiramente irrelevante e desprovida de interesse. Mas infelizmente sei que, por razões ligadas ao desenvolvimento social e pelos posicionamentos teóricos por ele produzidos, aquilo que hoje reputo como teoricamente errado pertence aos momentos mais atuantes e influentes da recepção deste livro. Por isso, considero-me obrigado, ao reeditá-lo depois de mais de quarenta anos, a expor sobretudo suas tendências negativas e a alertar os leitores para as decisões equivocadas que, na época, talvez fossem muito difíceis de ser evitadas, mas que hoje e há muito tempo não são mais" (Lukács, 2012, p.31-32).

Para além da leitura de Lukács, outro elemento importantíssimo deve ser destacado sobre este momento: sua proximidade com Jean Piaget. Para Goldmann, as obras do intelectual suíço se assemelhavam ao pensamento marxista. É bastante interessante o modo como ele se aproxima de Piaget, pois o que o leva a fazer isso é a ideia de que ele seria um "dialético" sem ter consciência disso. Enquanto Piaget (1974, p.54) dizia declaradamente que "não tinha lido uma única linha de Marx ou dos teóricos marxistas". Mas, ainda assim, Goldmann insistia e dizia que lhe explicaria sobre o assunto "sem as deformações e omissões que o pensamento de Marx é incessantemente vítima" (ibidem). Convencido, Piaget o contrata como colaborador. Assim, é notório o acolhimento dele para com Goldmann: "como seus futuros colegas, ele me ensinaria mais do que eu poderia lhe oferecer" (ibidem).[5]

Enfim, foi na Suíça que o autor solidificou as bases de seu desenvolvimento intelectual posterior. É com esse *background* intelectual que, após a Libertação, em 1944-1945, ele retorna a Paris.

De volta a Paris: a aposta de Pascal e a autogestão social (1945-1970)

Lucien Goldmann retorna então a Paris após a Libertação da França (1944-1945), ocupa um posto de assistente e se torna pesquisador no Centre Nationale de la Recherche Scientifique (CNRS). Nesse momento, dá início à sua segunda tese de doutorado, depois publicada em formato de livro, *Le Dieu caché*, sobre a visão do mundo trágica a partir do estudo de Pascal e Racine.[6] Ele realiza isso de modo a se inserir no sentido contrário do cartesianismo da

5 O depoimento completo de Jean Piaget (1974) pode ser conferido em "Bref témoignage", localizado na *Revue de l'Institut de Sociologie*, na edição em homenagem a Goldmann, com vários outros testemunhos.

6 *Le Dieu caché* é publicado em formato de livro em 1959. Todavia, antes disso, em 1956, Goldmann publica dois livros ensaísticos sobre Racine, *Racine* e *Situation de la critique racinienne*. Cf. Goldmann (1970c, 1971b).

universidade francesa e sua segunda tese de doutorado é alvo de críticas mesmo entre os ditos marxistas, a partir de uma perspectiva dogmática soviética (Löwy; Naïr, 2008). Ao mesmo tempo, seu trabalho é reconhecido como um grande progresso nos estudos pascalianos, tal como afirma Gérard Lebrun (1983, p.15),

> Coube a um sociólogo do conhecimento marxista, ou antes lukacsiano, Lucien Goldmann, tirar Pascal de seu gueto católico e começar a lhe restituir a universalidade. *Le Dieu caché* (O *Deus escondido*) (1959), livro sem dúvida imperfeito, não deixa de marcar uma virada na interpretação pascaliana. Pascal escapava, enfim, à hagiografia que tinha desbotado o semblante do rebelde e do "radical".

Sem entrar no "mérito" se sua interpretação é "correta" ou não, o fato é que a ousadia interpretativa de figuras tão caras à tradição intelectual fazia com que uma parte da intelectualidade francesa ficasse em cólera. Na verdade, soa às vezes e é sugerido por alguns de seus colegas, parece ter havido uma questão de não pertencimento, tanto pela origem romena, como pelo fato de o autor não ser católico, nem positivista. Em relação a esse aspecto, de modo ácido e crítico à "casta intelectual francesa", Jean Duvignaud (1974, p.57, grifos nossos) afirma:

> Evoquemos a indignação dos historiadores da literatura quando Lucien Goldmann, por volta dos anos 1950, apresentou suas teses sobre Racine, Port-Royal, Pascal. Qualquer que seja sua ideologia, *a casta intelectual francesa se defende sempre contra a inovação*... [...] Eu assisti a confrontos desse tipo na Sorbonne, em Cérisy, em Royaumont: a doçura e o charme de Goldmann desarmavam seus contraditores, seguros deles mesmos e desdenhosos em sua benevolência. *Não é certo que essa incompreensão não tenha escondido um preconceito mais secreto*: como um estrangeiro, um ateu, um marxista heterodoxo, podia entender alguma coisa da parte mais íntima do patrimônio francês – a mística de Pascal e a poesia de Racine?

Tal polêmica deu visibilidade ao trabalho de Goldmann, permitindo que o autor ascendesse no âmbito universitário. Na verdade, diante de todas essas características da academia francesa da época (inflexível ao novo e à mudança), é surpreendente ver a que ponto Goldmann chegou em sua carreira.

Em 1959 ele se torna diretor de estudos (*directeur d'études*) na École Pratique des Hautes Études e cria uma cadeira de Sociologia da Literatura e da Filosofia, cuja posição ele ocupa até o fim de sua vida. Além disso, funda no início dos anos 1960 o Centro de Sociologia da Literatura na Université Libre de Bruxelles (Cohen, 1994; Löwy; Naïr, 2008).

Roger Lallemand (1974, p.7) comenta sobre a ocupação do autor na Universidade de Bruxelles e a que ponto ele foi essencial e contribuiu para o desenvolvimento do centro de pesquisa dedicado à sociologia da literatura:

> Em poucos dez anos, Lucien Goldmann havia dado a esse Centro um notável esplendor. Suas publicações reputadas, a organização de grandes colóquios internacionais com a École Pratique des Hautes Études de Paris no seio da qual ele assumia um cargo de diretor; o lugar que ele tomava em todos os debates essenciais, tudo isso contribuía para suscitar em torno dele, em nossa instituição como na de Paris, um profundo interesse.
>
> [...]
>
> Os seminários de Lucien Goldmann eram aliás um lugar surpreendente de discussão e de intervenção.

Os colóquios sobre literatura e sociedade idealizados por Goldmann chegaram a ser reproduzidos mesmo depois de sua morte, inclusive com a presença de intelectuais brasileiros.[7] Em todo caso,

7 Por exemplo, em dezembro de 1972 ocorreu o Colóquio Idéologies, littérature et société en Amérique latine, organizado conjuntamente pelo Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles e pela École Pratique des Hautes Études (6e section) de Paris, com apoio da Unesco. Ele ocorreu em Royaumont, França. Nele, estiveram presentes Roberto Schwarz e Walnice Nogueira

o Centro de Sociologia da Literatura do Instituto de Sociologia da Universidade de Bruxelas foi muito importante para o desenvolvimento dessa sociologia especial.[8] De lá foram publicados inúmeros estudos sobre este domínio, principalmente sua obra mais conhecida, *Sociologia do romance*, de 1964. É principalmente nesse momento do início dos anos 1960 que ele começa a consolidar seu estruturalismo genético.

Tal período histórico também é importante no que concerne à sua visão política. Como vimos, devido às suas críticas ao stalinismo, ele não era bem-vindo em nenhum Partido Comunista, nem no romeno, nem no francês. Porém, nos anos 1960, há uma aproximação do Parti Socialiste Unifié (PSU), fundado em abril de 1960. Essa organização tinha como base a defesa da autogestão. Porém, Goldmann não chega jamais a se filiar a ele:

> A política defendida por Goldmann, Mallet e Gorz nos anos 60 era radicalmente diferente tanto daquela dos comunistas quanto dos socialistas (a SFIO), pois eles imaginavam a autogestão como a encarnação da comunidade socialista. Nisso, Goldmann, Gorz e

Galvão. Além de Roger Bastide, que não é brasileiro, mas, como se sabe, fez parte da "missão francesa", tendo sido professor na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP). Cf. VV. AA. *Idéologies, littérature et société en Amérique Latine* (1975).

8 Pesquisamos se o Centro de Sociologia da Literatura do Instituto de Sociologia da Universidade de Bruxelas ainda existe. O que pudemos constatar é que pelo menos até o início da década de 1990 ele existia e tinha como seguimento a herança goldmanniana, ainda que também se seguissem outras perspectivas teóricas, como as de Adorno e de Bourdieu, formando uma perspectiva "sociodialética", com a orientação destes autores que acabamos de citar (Heyndels, 1988). Em 2022, quando consultamos o site do Instituto de Sociologia da Universidade de Bruxelas, não encontramos esse centro de pesquisa entre os centros e grupos de pesquisa existentes. Provavelmente o centro sobreviveu apenas algumas décadas após a morte de Goldmann, mas depois foi dissolvido, talvez englobado em outro centro ou grupo de pesquisa. Site do Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, aba "Recherche", na qual se encontram todos os centros e grupos de pesquisa atuais: https://is.centresphisoc.ulb.be/fr/recherche-2. Acesso em: 24 ago. 2022.

> Mallet anteciparam os slogans de maio de 1968. Embora Goldmann nunca tenha realmente aderido, ele era próximo do partido político mais importante identificado com a Nova Esquerda francesa, o *Parti Socialiste Unifié* (PSU), fundado em 1960 como uma ruptura com os socialistas *mainstream*. Mallet serviu no gabinete político do PSU (Gorz influenciou-o, mas não se filiou, sendo, em suas palavras, "alérgico" à adesão de partidos). (Cohen, 1994, p.257)

Se ele não se engajou mais profundamente em grupos políticos específicos e mesmo partidos, o motivo parece estar relacionado ao receio dos "homens do poder". Nesse aspecto, é interessante notar um breve comentário feito por Lallemand sobre este "medo" da "cultura oficial". Essa questão parece ter sido sempre presente em sua vida:

> À sua maneira, era um tipo de assaltante inquieto. Ele não cessava de lançar "fogos de artifício" [*brandons*] nos jardins acadêmicos. Mas se desculpava com alguma timidez e às vezes mesmo se defendendo, já que vivia com o medo da vingança dos homens do poder. A cultura oficial o aterrorizava, bem como as estâncias aduaneiras, que ele cruzava sempre com grande mal-estar, embora nunca tenha fraudado nada. (Lallemand, 1974, p.9)

Porém, como veremos a seguir, durante a revolta operário-estudantil de 1968, Goldmann se posicionou a favor dos manifestantes. Tais acontecimentos têm certo impacto em suas ideias. Todavia, ele não produziu muito material sobre o assunto, já que falece precocemente, aos 57 anos, em outubro de 1970.

Enfim, apesar de obter certo reconhecimento ao ocupar bons cargos universitários, continuou como *outsider*, seja no campo acadêmico francês (Cohen, 1994), posicionando-se à sua margem, mas as contornando por cima pelas publicações em revistas renomadas (Dumont, 2019); seja no espectro "marxista-leninista", por sua rejeição ao dogma soviético (Pinto, 2020). A não adesão às teorias hegemônicas da época também pode ser considerada um dos fatores para que o autor não seja renomado e caia no esquecimento.

A sociedade tecnocrática (capitalismo organizacional) e o Maio de 1968

A sociedade capitalista possui uma historicidade que é periodizada com diferentes denominações, a depender da tradição intelectual. Lucien Goldmann (1967a; 1971a) propõe três fases, considerando apenas o contexto do capitalismo europeu, a saber: o capitalismo liberal (do XIX até o início do XX); o capitalismo dos monopólios e trustes (primeira metade do XX); o capitalismo de organização (após a Segunda Guerra Mundial).

O primeiro período, o *capitalismo liberal*, é marcado pelo individualismo, com tendência ao desaparecimento da ideia de totalidade. Por sua vez, o segundo período, o *capitalismo dos monopólios e trustes*, também chamado às vezes de período *imperialista*, é marcado por várias crises. Para citar algumas, é nesse momento que ocorre a Primeira Guerra Mundial; as revoluções proletárias europeias (Revolução Russa de 1917, Revolução Húngara de 1919, Revolução Alemã de 1918 etc.); a ascensão do nazifascismo; e a Segunda Guerra Mundial. Do ponto de vista econômico, há o desenvolvimento de monopólios, em contraposição ao mecanismo de regulação do capitalismo liberal. Finalmente, o terceiro período, o *capitalismo de organização*, entra em crise a partir dos eventos do Maio de 1968, abrindo espaço para o neoliberalismo (Goldmann, 1967a, 1971a).

Segundo Goldmann (1971a), o capitalismo de organização tem como principal característica a aparição de mecanismos conscientes de autorregulação. Estes mecanismos fizeram, desde a Segunda Guerra Mundial, com que houvesse uma integração da sociedade, a partir do aumento da qualidade de vida. Uma das consequências disso, foi a diminuição das oposições das forças tradicionais. Surgem, assim, os tecnocratas (um grupo pequeno que toma para si todo o poder decisório) e os técnicos (trabalhadores especialistas cada vez mais qualificados, com a função quase exclusiva de execução do trabalho, sem poder de decisão). Retomaremos esses elementos mais adiante.

Esse período foi marcado pelo aprofundamento da mercantilização e burocratização da sociedade, atingindo inclusive os modelos

de universidades francesas (sendo esta, aliás, uma das determinações que explica a revolta estudantil de 1968). É um momento de aumento do poder de compra e da renda da classe proletária. Por isso, houve a intensificação da mercantilização e a discussão em torno da "cultura de massa". A emergência desse fenômeno fez com que surgissem diferentes teorias para explicá-lo, o que passa, necessariamente, pela compreensão da sociedade capitalista da época. Assim, não foi apenas Goldmann que criou termos e conceitos para explicar esse tipo de sociedade, mas uma gama de autores (Lefebvre, Marcuse, Debord, entre outros).

Desse modo, naquele momento, existiam diferentes palavras em referência ao mesmo fenômeno e não havia um termo consolidado. Cada termo parecia corresponder a uma de suas características: sociedade de consumo, sociedade de massa, capitalismo de organização, sociedade tecnocrática. Atualmente, alguns autores denominam esse momento histórico de sociedade do bem-estar social, ou sociedade integracionista. Outros denominam como regime de acumulação fordista-keynesiano (Harvey, 1992) ou regime de acumulação conjugado (Viana, 2009, 2015). Contudo, optamos por dar centralidade à teoria de Goldmann. Por isso, analisaremos esse período histórico utilizando os termos do autor.

A sociedade tecnocrática: tecnocratas e técnicos

A sociedade tecnocrática se caracteriza pela intensificação da racionalização, burocratização, mercantilização e consumo na sociedade capitalista. Esses elementos fazem com que haja a formação de seres humanos caracterizados pela passividade, o que pode ser visto de forma concreta por meio do tipo de produção cultural característico daquele momento. O que, por conseguinte, levanta problemas sobre a consciência e seu desenvolvimento. Por isso, Goldmann (1971a) estabelece a contraposição entre uma criação cultural passiva baseada no consumo e uma criação cultural ativa marcada por interrogações do participante.

Essa característica marcada pela passividade tem relação com a ideia de *estabilidade* da sociedade, o que, inclusive, associa-se ao plano do pensamento científico com o estruturalismo.[9] Neste conjunto teórico que se define pelo sistema, a *estabilidade* ganha centralidade em vez do *devir*, isso tanto no nível estatal, dos burocratas, quanto no nível teórico (Lefebvre, 1969). Há essa ilusão de uma suposta eternidade inabalável do capital, fundamentada pela estabilidade econômica que começou a existir nos países europeus a partir do pós-guerra: "Ao longo desse período [1945-1973], o capitalismo nos países capitalistas avançados alcançou *taxas* fortes, mas *relativamente estáveis* de crescimento econômico" (Harvey, 1992, p.125, grifos nossos). Além disso, o próprio Estado passa a implementar uma série de medidas que contribui para essa estabilidade momentânea do capitalismo.

Esse capitalismo de organização atingiu a forma de organização do poder decisório que se concentrou cada vez mais nas mãos de um pequeno grupo denominado por Goldmann (1971a) como *tecnocratas* em contraposição aos *técnicos* (em francês, *techniciens*). Precisamente, o tecnocrata é "o membro da camada que participa das decisões importantes e fundamentais para a vida da sociedade; de modo que há tecnocratas do ensino, da política, da economia, da vida cultural, etc., e evidentemente também da produção" (Goldmann, 1971a, p.57). Os tecnocratas são um pequeno grupo que monopoliza o conjunto das decisões em todos os domínios da vida social, seja o político ou o econômico.

Já os técnicos são a massa trabalhadora superespecializada, porém passiva, visto que sua função é apenas a de *execução*. Nesse sentido, "[...] nestas sociedades em que a competência dos membros do corpo social aumenta de maneira considerável, é o *problema da concentração extrema de poder de decisão* que se torna fundamental"

9 No que se refere especificamente ao estruturalismo, aprofundaremos no capítulo sobre sua sociologia do conhecimento. Já no que se refere à cultura de massa e relação dela com a passividade dos espectadores, retomaremos no capítulo destinado especificamente à sua sociologia da literatura.

(ibidem, grifos nossos). Por conseguinte, os técnicos têm como característica o estreitamento da dimensão crítica e da imaginação.

Desse modo, o que há após a crise do capitalismo liberal é a formação de uma sociedade caracterizada por uma "estruturação fundada" sobre uma dicotomia de indivíduos com rendimento elevado, porém passivos; e um pequeno grupo de tecnocratas, os quais monopolizam as decisões. Há, portanto, uma mudança na sociedade após a Segunda Guerra Mundial, e o modo como Goldmann apresenta novos termos (tecnocratas – técnicos) é um ponto importante. Isso porque se considerarmos o marxismo "clássico",[10] a luta de classes consiste na oposição entre as duas classes fundamentais da sociedade capitalista, ou seja, burguesia e proletariado. Fundamentais pois são elas que estão na essência do modo de produção capitalista, que é a produção de mercadoria e extração de mais-valor.

Contudo, o que parece caracterizar o proletariado para Goldmann não é o fato de que a força de trabalho é uma mercadoria e que a partir daí se retira a extração de mais-valor pela burguesia, mas a questão da renda. Como se fosse uma questão desde o início, em Marx, de uma luta entre pobres e ricos (o que, na verdade, não é bem isso).[11] Ele defende que a sociedade seguiu um caminho diferente do que preconizava Marx, pois o que se revelava na sociedade tecnocrática era a integração do proletariado, e não sua pauperização até a tomada de uma consciência revolucionária (Goldmann, 1970a).

Para além disso, a própria forma do poder estatal se transformou, partindo de um modelo, utilizando as palavras do próprio Goldmann, de uma autorregulação racional. Um Estado que contribuiu para o aumento do nível de renda da classe trabalhadora. Isso parece, à primeira vista, ser algo positivo, mas é apreendido de forma crítica. Pois o fato de haver uma presença estatal tão incisiva na vida desses

10 Quando utilizarmos o termo "marxismo clássico", estamos nos referindo às obras originais de Marx e Engels e daqueles marxistas que não interpretaram vulgarmente tais obras, como o próprio Lukács (2012).

11 Ou seja, o proletariado não é proletariado porque ele é pobre, mas porque sua força de trabalho é vendida e a burguesia o explora a partir da extração de mais-valia.

trabalhadores significa também que o poder de "agir por si mesmos" lhes foi ainda mais restringido. Ou seja, há, aqui, mais um componente que leva à passividade desses técnicos.

Nesse sentido, essa "tecnização" está presente em todos os âmbitos da sociedade, sendo a expansão e aprofundamento da especialização uma de suas características. O poder que é retirado cada vez mais das mãos dos trabalhadores não é apenas o poder de atuar na produção, mas também o poder político. Há uma intensificação da divisão do trabalho e da estrutura hierárquica (Goldmann, 1971a).

Em outros termos, trata-se da intensificação da mercantilização e da burocratização das relações sociais após a Segunda Guerra Mundial. Mercantilização, pois, o consumo aumenta, e assim o acesso a diferentes bens materiais. Burocratização, pois, nas relações descritas anteriormente vemos a separação quase absoluta entre dirigentes e dirigidos, uma característica das relações burocráticas. Nas palavras de Viana, referindo-se exatamente a esse período histórico, "O *processo de mercantilização* das relações sociais faz parte da estratégia de ampliação do mercado consumidor [...]. O *processo de burocratização* das relações sociais significa a ampliação da 'sociedade civil organizada', isto é, *burocratizada*" (Viana, 2015, p.131, grifos nossos). Abordando também esse período, Harvey (1992) coloca que o que fundamenta e incentiva o consumo de massa e racionalização da sociedade é o fordismo.

A idealização de Henry Ford não se limitava à organização do trabalho. Ao pregar a alta produtividade, ele tinha o objetivo de fazer com que o trabalhador trabalhasse menos para ter mais tempo para *consumir*, proporcionando-lhe renda suficiente para tal (Harvey, 1992). Essas características são também enfatizadas por Henri Lefebvre (1969), que denomina aquela sociedade como *sociedade burocrática de consumo dirigido*. Assim, o consumo aparece como espetáculo (Debord, 1992), no qual o consumidor "devora" a tecnicidade, e tudo é concebido como mercadoria (Lefebvre, 1969). Por isso, houve a *intervenção estatal* com investimento público em vários âmbitos, permitindo que a massa de trabalhadores se tornasse amplamente consumidora (Harvey, 1992).

Desse modo, o que à primeira vista parece ser uma vantagem do capitalismo de organização (o aumento do nível de renda da classe trabalhadora e o *consumo*), acaba se tornando um problema. Assim, o aumento do corpo técnico se torna um dos elementos, em nível social, da *aparência* estável do capitalismo. É por esse motivo que Goldmann (1971a) coloca que o principal problema da sociedade de organização não é a questão da miséria – embora ela exista, principalmente nos países de capitalismo subordinado, é claro. Na verdade, o principal problema é o estreitamento da consciência e, por conseguinte, da *limitação da ideia do possível*.

De certo modo, ainda que de forma *parcial*, Goldmann aderiu à ideia de estabilização *temporária* do capitalismo. E isso ele admite posteriormente em diferentes momentos, como em seus textos posteriores a 1968 (Goldmann, 1971a), e principalmente no prefácio a *Marxisme et sciences humaines* (Goldmann, 1970a). Porém, com os eventos de Maio de 1968 ele percebeu que a duração da estabilidade da sociedade tecnocrática não era tão longa quanto parecia. Assim, a possibilidade de transformação estava mais próxima do que se pensava. Por isso, esses eventos do final dos anos 1960 são importantes para se compreender suas ideias, o que abordaremos a seguir.

O abalo da sociedade tecnocrática e o Maio de 1968

"As estruturas não descem às ruas"

(Pichação na Sorbonne, 1968)

Considerando o contexto europeu, especialmente o francês, até pelo menos a Segunda Guerra, o ensino universitário era extremamente restrito às classes abastadas. Após isso, ele modificou seu tipo de ensino para formar: 1) burocratas adaptados às novas condições sociais, ou seja, *tecnocratas*; 2) mão de obra técnica especializada, ou seja, os *técnicos*. Nesse sentido, houve expansão de acesso à universidade, mas isso não veio acompanhado de qualidade de ensino. Isso significa que

o processo de tecnocratização da sociedade também atingiu a universidade. O que contribuiu para o surgimento de um movimento estudantil crítico e contestatório que desencadeou o Maio de 1968 na França, em resposta a algumas reformas ao ensino universitário e secundário neste país.[12] O processo de burocratização que comentamos anteriormente, tornou-se central nas modificações do ensino.

Levando em consideração o caso da França, o processo de acesso à universidade a partir do ensino voltado à técnica ganha força com a instauração da Quinta República em 1958 e com a concentração de poder nas mãos de Charles de Gaulle. Os ministros deste governo possuíam uma visão tecnocrática e é nessa esteira que se depõe a École Normale Supérieure pela École Nationale de l'Administration. Assim, esta última instituição passa a formar os altos funcionários públicos; em poucas palavras, "A instituição que encarnava até aí a reprodução das humanidades cede seu lugar à que forma os tecnocratas" (Dosse, 2018a, p.238-239).

Além dessa modificação para a formação de burocratas para administrar grandes cargos públicos, houve igualmente reformas no sentido de redirecionar o ensino universitário para formar funcionários técnicos especializados. Em outras palavras, agora o *utilitarismo* do ensino *para o capital* era colocado como prioridade, em ambos os casos mencionados. Isso ocorreu principalmente a partir dos Planos Fouchet, sendo o mais conhecido o de 1966. Tais reformas tinham como modelo o ensino implementado nos Estados Unidos (Conceição, 2019).

Uma das medidas do Plano Fouchet de 1966 foi a criação dos Instituts Universitaires de Technologie (IUT) cujos diplomas concediam uma habilitação tecnológica, a partir da formação inicial de dois anos, facilitando a entrada no mercado de trabalho. Esta era a centralidade do referido plano, mas houve também outras medidas, tais como a criação de *licences* que aceleravam a formação na universidade, o que incluía as ciências humanas (ibidem).

12 Neste mesmo ano, houve revoltas estudantis ao redor do mundo, mas o caso francês foi o que mais teve ressonância, por ter atingido grandes proporções.

Ou seja, há o aumento do número de pessoas frequentando o ensino universitário, mas a expansão universitária é feita de forma precarizada e com o objetivo de beneficiar apenas os interesses da classe burguesa: "[...] as reformas só ocorrem para aprofundar o processo de otimização do modo de produção capitalista, modificando 'velhas estruturas' e inserindo novas dinâmicas responsáveis por aumentar a extração de mais-valor" (ibidem, p.99).

Em outros termos, trata-se do ensino universitário para benefício do capital. Os trabalhadores agora vestem uma beca, mas permanecem com o tempo de trabalho roubado pela burguesia. Por esse ângulo, a especialização não é sinônimo de intensificação da vida intelectual; pelo contrário, ela contribui para a passividade, como coloca Goldmann (1971a).

Essa visão converge com a perspectiva de alguns setores do movimento estudantil que mais tarde vão desencadear a rebelião de Maio de 1968. Por exemplo, houve um panfleto distribuído em abril na Universidade de Nanterre chamado *Pourquoi des sociologues?* no qual quatro estudantes denunciam o ensino universitário, inclusive sociológico, voltado para o capital.

Nesse documento, os estudantes apontam que especialmente no contexto estadunidense, a partir da crise de 1929, houve a necessidade de racionalização ainda maior do modo de produção capitalista. Isso foi acompanhado pela sociologia que se tornou ainda mais independente da filosofia. Nesse sentido, "A partir de então, o desenvolvimento da sociologia será ainda mais ligado à demanda social de uma prática racionalista a serviço dos fins burgueses: dinheiro, lucro, manutenção da ordem" (Cohn-Bendit et al., 1968, p.879).

Concretamente, é a sociologia industrial que busca a adaptação do trabalhador no mundo do trabalho, assim como sua ligação com a propaganda ao consumo entre outras coisas. Isso ocorria especialmente nos Estados Unidos. De acordo com este panfleto, a título de exemplo, os sociólogos utilizaram suas pesquisas para pensar modos de repressão ao movimento negro: "Recentemente, os motins dos negros americanos criaram um tal pânico que créditos suplementares foram votados aos sociólogos para que eles estudassem os

movimentos das massas e fornecessem receitas à repressão (citado no *Le Monde*)" (ibidem).

Em relação ao contexto francês, a sociologia universitária instituída em 1958 foi importada considerando esse modelo estadunidense. Mesmo a fragmentação de áreas tem como origem essa importação. Em outras palavras, "Esta abordagem pretendida objetiva implica perspectivas parciais em que os fenômenos não são ligados entre eles (ora, o racismo, o desemprego, a delinquência, as favelas constituem uma unidade) e em que a racionalidade do sistema econômico é um dado" (ibidem, p.880).

Por esse motivo, os estudantes se questionavam sobre sua função social. Os autores desse panfleto eram contrários à despolitização que viam acontecer na universidade. Essa ideia apontada da conservação do capitalismo defendida por esta instituição é, na verdade, uma das características do capitalismo de organização. Trata-se da percepção de estabilidade, intrínseca à sociedade tecnocrática e denunciada por Goldmann em diversos momentos, apoiando-se, por exemplo, na ideia de homem unidimensional de Marcuse.

Em suas próprias palavras, "Como diz Marcuse, se a evolução social não muda de orientação, o homem não viverá e não agirá cada vez mais senão em uma só dimensão, aquela da adaptação à realidade, e não na outra, naquela da superação" (Goldmann, 1971a, p.60). Contudo, Goldmann afirma que, ainda assim, *é possível haver reações a fim de transformar a realidade*, ainda que sejam mais limitadas. Ele enfatiza que, nesse sentido, se contrapõe ao autor alemão. Este último, em sua concepção, defende uma visão pessimista. Assim, ele afirma que "[...] contrariamente a Marcuse, creio que *há tendências à superação desta situação* e que o homem unidimensional [...] não representa senão um só termo da alternativa diante da qual se encontram as sociedades industriais contemporâneas" (ibidem, p.61, grifos nossos).[13]

13 Todavia, é importante pontuar que essa leitura é questionável. Já que Marcuse deixa claro em *One-dimensional Man* (1964) – traduzido para o português como *A ideologia da sociedade industrial* – que duas possibilidades são consideradas.

Para o autor franco-romeno, ainda que a transformação social fosse possível e estivesse no horizonte, ela não se daria mais a partir dos moldes clássicos. Isto é, a revolução pensada como os trabalhadores tomando o poder, destruindo o Estado e a propriedade privada "de uma só vez". É nesse sentido que ele defende o reformismo revolucionário e a autogestão, ideias que aprofundaremos no Capítulo 3.

Após 1968, debruçando-se sobre as teorias da estabilização do capitalismo para compreender a própria posição, Goldmann aponta que existiam, na época, pelo menos três vertentes teóricas que sustentavam essa ideia: 1) a visão que defendia a estabilização total ou parcial da sociedade tecnocrática; 2) a visão dos estruturalistas formalistas, que não consideravam a história; 3) a visão do reformismo revolucionário (Goldmann, 1970a). Nosso autor teria se rendido parcialmente a essa primeira visão e, de modo mais engajado, à terceira visão, sendo completamente contrário aos estruturalistas formalistas.

Assim, em nossa interpretação, em relação à mudança de ponto de vista de Goldmann depois de 1968, o que ocorre é mais uma questão de acentuação e de matização do que propriamente de uma mudança profunda de perspectiva. Mesmo antes desses eventos, o autor não defendia uma visão completamente pessimista, com a

---

A possibilidade de integração total, ou a de explosão de forças contrárias à sociedade unidimensional, porém, tendendo para a primeira opção. Assim ele mesmo afirma: "A Sociedade Unidimensional oscila, do princípio ao fim, entre duas hipóteses contraditórias: 1) a de que a sociedade industrial desenvolvida seja capaz de sustar a transformação qualitativa durante o futuro possível; e 2) a de que existem forças e tendências que podem romper essa contenção e fazer explodir a sociedade. Não creio que possa ser dada uma resposta clara. [...] A primeira tendência é dominante e quaisquer condições prévias para reversão, possivelmente existentes, estão sendo usadas para preveni-la" (Marcuse, 1973, p.18). É nesse sentido que, nessa obra, ele "[...] enfatiza a necessidade de recorrer aos fundamentos marxistas, concomitantemente a sua atualização, para que a teoria da transformação social encontre suporte, deixando clara sua intenção de elaborar novos conceitos que deem conta de uma análise crítica da sociedade, embora constate a dificuldade dessa empreitada no capitalismo tardio [...]" (Valle, 2005, p.91).

defesa de um suposto fim da história, ou de que a sociedade capitalista teria se estabilizado naquele momento de modo *definitivo*.

Ao nosso ver, não há a divisão de "dois Goldmann". A grande diferença entre antes e após os acontecimentos de 1968, encontra-se em relação à probabilidade de transformação social, a qual, a partir de então, é concebida como maior. Além disso ele passa a ver mesmo nos trabalhadores integrados um potencial ainda maior de *ação*, e, portanto, de maior possibilidade de transformação da realidade.

Assim, ele aponta que esses trabalhadores da indústria não são tão passivos como pareciam antes de 1968. Tais constatações são explicitadas principalmente no prefácio a *Marxisme et sciences humaines*, tal como podemos acompanhar na seguinte passagem:

> [...] gostaria de formular uma hipótese: a integração me parece ser o resultado não apenas do melhoramento do nível de vida e de um certo número de conquistas sindicais, mas também da participação ativa e cotidiana no processo de produção e, implicitamente, no funcionamento da sociedade capitalista. O caráter de oposição – cultural e ideologicamente contestatório – desta integração me parece se explicar – e aqui a análise genial de Marx permanece inteiramente válida – pelo fato de que os operários não têm nada a vender a não ser sua força de trabalho – e isso quer dizer, em última instância, eles mesmos – devendo necessariamente permanecer, mesmo que a níveis diversos, rebeldes à reificação, à adaptação ao mercado e à transformação dos bens em mercadorias; em outros termos, integração fundada sobre a participação na produção, as vantagens materiais e as conquistas sindicais, tendência a uma recusa existencial da quantificação generalizada sobre o mercado e da transformação dos bens e dos homens em mercadorias caracterizadas em primeiro lugar e mesmo unicamente por seu preço (Goldmann, 1970a, p.9-10).

Porém, o autor acrescenta que há sempre as duas vias que podem se concretizar: socialismo ou barbárie. Nada é previsível, mesmo após uma experiência revolucionária, tal como foi visto em 1968. Mas no que consistiu o Maio de 1968 francês? Realizaremos uma

breve digressão sobre o tema, pois a compreensão deste momento será importante quando abordarmos a concepção goldmanniana de autogestão nos próximos capítulos.

Este evento histórico será entendido posteriormente pelos sociólogos que analisam esse período como um dos sintomas da crise do regime de acumulação específico da sociedade tecnocrática (Teles, 2018). Sua dimensão ganha grandes proporções, pois os estudantes conseguem ir além dos muros da universidade, incentivando os operários a realizar greves.[14] Esse papel estudantil foi fundamental e foi interpretado por Goldmann de modo bastante positivo. Ele apoiou o movimento estudantil de forma explícita e engajada.

Isso porque os estudantes foram a parte mais avançada do movimento, fazendo com que os operários se mobilizassem em greves. Somente após o início da revolta estudantil é que a CGT convoca os trabalhadores para uma "greve" de um dia, *constrangidos* pelos estudantes. Passando por cima do que era esperado por esta central sindical, há uma massiva ocupação de fábricas pelos operários e estes começam a se auto-organizar (ibidem). Tal como coloca Maurice Brinton,[15] os estudantes perceberam que não poderiam se fechar em um "gueto autônomo" caso quisessem transformar a sociedade. Em suas palavras,

14 Como colocamos anteriormente, especificamente na França, o número de estudantes havia crescido e o modo de formação no interior das universidades se deslocou para a constituição de força de trabalho. Outro elemento importante que fazia parte desse contexto era a existência precedente de um acúmulo histórico de grupos contestatórios, vide a existência de grupos "esquerdistas" (isto é, influenciados pelos anarquistas, autonomias, comunistas de conselhos e outros comunistas antibolcheviques), como os situacionistas, o grupo e as revistas *Socialismo ou Barbárie*, entre outros (Corrêa, 2018; Teles, 2018).

15 Maurice Brinton foi um marxista inglês (e renomado médico neurocirurgião) que integrava o grupo Solidarity, influenciado pelos comunistas de conselhos e outras correntes "marginais" do marxismo. No Maio de 1968 ele descreveu os eventos, no calor do momento, publicando tais impressões sob o nome de seu coletivo anteriormente mencionado (Solidarity).

> Eles compreendem que a salvação do movimento reside em sua extensão a outros setores populares. [...] é exatamente por causa de sua incomparável militância que a ação dos estudantes estabeleceu todas aquelas atividades de ação direta, que começaram a influenciar os jovens trabalhadores, e incomodar as organizações estabelecidas. (Solidarity, 2008, p.20)

O fim desse evento histórico ocorreu com uma tentativa de conciliação entre os sindicatos e o governo, o que foi rejeitado pelos trabalhadores. Em 30 de maio, De Gaulle convoca um ato cívico e os estudantes tentam realizar uma manifestação em contraposição, mas há pouca adesão. Aos poucos há um afastamento entre estudantes e operários. Desse modo, paulatinamente, as greves, as ocupações de fábricas e outras ações do movimento operário revolucionário refluem, findando a revolta (Teles, 2018).

Lucien Goldmann tinha como objetivo estudar a fundo o Maio de 1968, até que veio a falecer, em 1970. A academia francesa sentiu um grande impacto com este evento, especialmente no que se refere à questão da historicidade e da ação dos sujeitos. Como veremos, os estruturalistas possuíam uma perspectiva a-histórica e anti-humanista. Porém, agora, este a-historicismo era questionado (e ironizado) pelos estudantes e por diferentes intelectuais a partir da própria realidade concreta – não apenas por Goldmann, como também por Sartre, Lefebvre, entre outros.

Nesse sentido, ainda no calor do momento, muitas pessoas declararam o estruturalismo como algo morto. Foi o que o próprio autor franco-romeno fez subentender em uma de suas intervenções em uma conferência de Foucault. Em 1969 este filósofo realizou uma conferência com o título "O que é um autor?". Nela, estavam presentes como ouvintes Goldmann e Lacan, entre outros intelectuais. Enquanto o primeiro se manifestou a favor da famosa pichação "As estruturas não descem às ruas", Lacan, em contraposição, aponta que os eventos de 1968 foram justamente a manifestação das estruturas nas ruas. Vejamos o final da intervenção de Goldmann à fala de Foucault:

> Lucien Goldmann: [...] É nesta perspectiva que eu gostaria de terminar minha intervenção, mencionando a frase que se tornou célebre, escrita no mês de maio por um estudante na lousa de uma sala da Sorbonne, e que me parece exprimir o essencial da crítica ao mesmo tempo filosófica e científica do estruturalismo não genético: "As estruturas não descem às ruas", ou seja: nunca são as estruturas que fazem a história, mas os homens, ainda que a ação destes últimos tenha sempre um caráter estruturado e significativo. (Foucault, 1969)

E Lacan afirma, discordando de Goldmann:

> Jacques Lacan: [...] não considero que seja de nenhum modo legítimo ter sido escrito que as estruturas não descem às ruas, porque se há algo que os eventos de maio demonstram é precisamente a descida das estruturas às ruas. O fato de que se o escreva no mesmo lugar onde se operou essa descida à rua só prova que, simplesmente, o que é muito frequente, e mesmo o mais frequente, interno ao que se chama o ato, é que ele se ignora; ele-próprio. (Foucault, 1969)

Há aqui em 1969 uma tensão no que concerne ao significado de estrutura e o papel do ser humano na realidade. Nesse momento, o importante é evidenciar que a posição de Goldmann é antagônica aos intelectuais "da moda" daquele momento. E, nesse aspecto, o mais extremo de todos é Lévi-Strauss que considerou as greves operário-estudantis como um *atraso* para a agenda de pesquisas: "Para o pai do estruturalismo, maio de 1968 se apresenta como uma descida aos infernos, como a expressão de uma degradação universitária, de um declínio iniciado desde a noite dos tempos, de geração em geração" (Dosse, 2018b, p.164). Enquanto Goldmann, pelo contrário, manifestava-se amplamente a favor:

> [...] basta nos lembrarmos da atividade de Goldmann em maio de 1968, nos anfiteatros da Sorbonne ou na rua, ao lado dos manifestantes, para concluir sobre o caráter autenticamente revolucionário

> de suas convicções. A simpatia efetiva que, a partir de então, ele revelava ter pelo movimento dito "esquerdista" só fez confirmar cotidianamente essa atitude (Löwy; Naïr, 2008, p.20).

Em uma reportagem de 3 de junho de 1968, publicada pelo jornal de direita *L'Express*, o jornalista Gérard Bonnot descreve, em visita às universidades ocupadas, qual era a visão dos professores face àquele evento. Ele conversa com Barthes, Touraine, Goldmann e outros. A atitude deste último é descrita com certa estranheza. Ele é colocado como alguém que era a favor dos estudantes *à fond*, tal como podemos acompanhar na seguinte passagem:

> Em contraposição ao Sr. Barthes, encontra-se Sr. Lucien Goldmann, igualmente diretor [de estudos] na École des hautes études. Ele é a favor do movimento. Completamente. Ele tem cento e quarenta alunos, ele queria quatorze assistentes para fazê-los trabalhar em grupos de dez. Locais, é claro. Mas também uma revolução de espíritos. Ele acredita que os professores devem ser nomeados por seus alunos.
>
> "A aceleração dos conhecimentos, a abundância de ideias novas é tal, em nossos dias, explica ele, que um homem de 40 anos sabe melhor que aquele de 60 o que importa saber, e um garoto de 20 anos, melhor que um homem de 40".
>
> Sobre esse modelo, ele propõe a criação de uma verdadeira faculdade de sociólogos, de pesquisa, de ensino e de contestação. (Bonnot, 1968)

É importante relembrar que os estudantes de 1968 contestavam diretamente as hierarquias acadêmicas também no sentido de colocar a sociologia universitária como uma legitimadora da sociedade capitalista. Nesse sentido, foi explícito o conflito entre os estudantes e certos professores universitários, o que explica também por que muitos foram contrários ao movimento. Lucien Goldmann toma, por sua vez, um caminho contrário em relação a essa hierarquia professoral e ao pacto com a sociedade capitalista.

Quando discutirmos a produção deste autor sobre a autogestão e o Maio de 1968, veremos que um dos elementos mais valorizado por ele é o ensinamento que a juventude pode aportar. Será evidenciado justamente o questionamento das hierarquias, em contraposição à organização burocrática que se formou no movimento socialista. Para ele, era preciso *escutar* o que os jovens têm a dizer e retirar o que eles têm de novo. A comunicação e o diálogo eram elementos extremamente valorizados no pensamento de Goldmann. Aliás, essas características lhe eram intrínsecas, de modo que eram descritas pelos seus próximos, como vemos a seguir:

> Discussão, diálogo eram seu fundamento. Costumávamos brincar: não poderia ser possível estar em nenhuma conferência de seu campo (e quão grande era seu campo!) sem Goldmann: Korcula, Cérisy, Bruxelas, Royaumont, e várias outras eram impensáveis sem ele. Ele teve de estar lá, ele teve de falar: não por vaidade, não porque ele era egocêntrico, mas porque discussão e diálogo eram para ele caminhos para viver com outros seres humanos – caminhos para procurar, juntos, o que poderia ser feito para mudar as coisas. (Marcuse, 1974, p.52)

Após esta análise do contexto geral do qual Goldmann fazia parte, passaremos para o estudo de sua concepção da comunidade humana autêntica. Veremos ao longo do Capítulo 2 e, principalmente, do Capítulo 3, que os elementos sócio-históricos aqui descritos têm relação com o desenvolvimento de seus conceitos. Assim, elementos que acabamos de apresentar serão retomados, principalmente em sua crítica à reificação e à burocracia, defendendo, no lugar, a autogestão e o reformismo revolucionário. Contudo, primeiramente, passemos para o estudo do conceito de comunidade humana autêntica de modo mais abstrato, entendendo quais são seus princípios e no que consiste sua *autenticidade*.

2
A aposta comunitária de Lucien Goldmann

O principal pressuposto de Lucien Goldmann sempre foi, ao longo de sua obra, o ensejo à realização de uma sociedade mais próxima dos princípios comunitários, a partir de uma *aposta* que vislumbra o possível. Tudo isso possibilita que a esperança na criação de uma nova sociedade ainda esteja viva, mesmo em momentos extremamente pessimistas. Assim, é necessário compreender seus conceitos de comunidade humana, aposta e humanismo, os quais serão abordados no presente capítulo.

O significado da comunidade humana autêntica

Comunidade humana autêntica: noção romântica?

A ideia de comunidade humana é uma constante na produção intelectual de Lucien Goldmann. Ela dá sentido e atualidade ao conjunto de sua teoria, tal como já apontado por Löwy (1995) e Leenhardt (2019); e está relacionada à igualdade e liberdade reais a partir do agir coletivo (o "Nós"), em contraposição ao individualismo e ao ego cartesiano ("Eu") (Ferreira, 2022, 2023). Neste tópico, apresentaremos de modo aprofundado como tais ideias estão fundamentadas.

A discussão sobre sociedade e comunidade, muitas vezes concebidas de maneiras opostas, está presente na filosofia alemã do início do século XX, bem como no anticapitalismo romântico.[1] O que tem relação com a principal base intelectual de Goldmann: as obras da juventude de Georg Lukács: *A alma e as formas*, de 1911; *A teoria do romance*, de 1916; e *História e consciência de classe*, de 1923. O filósofo húngaro frequentava o círculo liderado por Max Weber em Heidelberg, no início do século XX. Assim, sua primeira obra é inspirada no neokantismo. *A teoria do romance*, por sua vez, possui uma perspectiva filiada ao hegelianismo. A obra de 1923 representa, por fim, sua virada marxista. Na primeira obra, constata-se a dicotomia entre o autêntico e o inautêntico; e, na segunda, a concepção de comunidade humana por meio da literatura. Estas ideias, portanto, podem ser associadas à formação da concepção de Goldmann, a partir do filtro crítico de *História e consciência de classe*.[2]

Além disso, a questão da comunidade também remonta à sua militância juvenil, quando fazia parte do grupo sionista de esquerda Ha-Shomer ha-Tsair, inspirado em uma visão anticapitalista romântica (Cohen, 1994).[3] Assim, pelo fato de o autor se utilizar sempre desse termo,[4] e tendo em vista suas bases intelectuais e políticas, é válido questionar se sua concepção é romântica. Isto é, uma

1 Sobre o círculo filosófico alemão do início do século, cf. *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários*, de Michael Löwy (1979).

2 Goldmann interpreta as duas primeiras obras de juventude de Lukács tendo como ponto de partida *História e consciência de classe*, concebendo-as, em seu conjunto, em uma coerência. Sua argumentação é a de que esta obra funciona como uma chave para entender as anteriores. Cf. "L'esthétique du jeune Lukács", in: *Marxisme et sciences humaines* (Goldmann, 1970a, p.227-241).

3 Especialmente a partir de 1925, este grupo aproximou-se do marxismo, revelando os primeiros momentos de contatos de Goldmann com essa teoria. Segundo Cohen (1994, p.23) "A ideologia que emergiu foi uma mistura de sionismo, marxismo, anticapitalismo romântico, religiosidade secular e comunitarismo. Este foi o contexto no qual Goldmann começou a estudar o marxismo".

4 Ele poderia utilizar, por exemplo, os termos comunismo ou socialismo. Mas estes aparecem com menor frequência em comparação à comunidade humana autêntica. Defendemos que isto possui um motivo, não é uma coincidência.

concepção que visa um retorno ao passado. Assim, apresentaremos de forma bastante breve um dos mais conhecidos debates sobre o termo para contrastarmos com Goldmann e, no final deste tópico, respondermos diretamente à nossa pergunta.

Uma das mais conhecidas concepções de comunidade tem como origem a discussão realizada por Ferdinand Tönnies entre comunidade [*Gemeinschaft*] e sociedade [*Gesellschaft*] no início do século XX. Nessa teoria, a comunidade está associada a um organismo vivo, já a sociedade, a um agregado mecânico e artificial. A primeira possui uma interligação interna, como os laços familiares, ligada a uma "forma de vida comum e duradoura". Enquanto a segunda considera o que vem de forma estrangeira, sendo que ela vive de forma "passageira e aparente" (Tönnies, 1995).

Nesse sentido, este sociólogo busca demonstrar que *não se trata de termos análogos*, mesmo que geralmente as utilizemos, muitas vezes, como sinônimos. As duas coisas são incompatíveis de modo que se defende que não se poderia, por exemplo, falar em uma "comunidade de acionistas", mas apenas em "sociedade de acionistas" ou "sociedades comerciais". Isso porque, em outros termos, a sociedade está ligada à modernidade, ao capitalismo, sendo, em si, incompatível com valores comunitários (ibidem).

Ainda de acordo com essa perspectiva, a comunidade é uma totalidade orgânica no sentido de que há partes dependentes umas das outras, em que uma unidade depende do todo. Aqui, "os homens permanecem essencialmente unidos". Em contraposição, não há essa unidade orgânica na sociedade. De modo que "nenhuma ação, portanto, realizada pelo indivíduo expressa a vontade e o espírito da unidade coletiva [...]. Na sociedade, cada um está por si, isolado, e em um estado de tensão perante os outros" (Tönnies, 1995, p.252). Em resumo, "Comunidade é antiga, sociedade é nova, como fenômeno e como termo" (ibidem, p.232).

Desta discussão, surgiram interpretações românticas, as quais estabeleceram uma contraposição entre o atual (sociedade) e o antigo (comunidade), de forma nostálgica. Essa é uma das premissas da ideia de comunidade nesse contexto do início do século XX, na

Alemanha.[5] No entanto, no caso de Lucien Goldman, embora o vocabulário seja semelhante, ele parte das lentes marxistas. E, sobretudo, almejava resgatar essa denominação para retirá-la do sentido que foi apropriado indevidamente pelo nazismo. É por isso, aliás, que a obra na qual o autor mais aborda o tema foi publicada em 1945 (sua primeira tese de doutorado). Seu contexto histórico explica em certa medida sua escolha temática. Aqui, ele está lutando contra essa ideia dominante da barbárie. Por isso, se já é um fato que Goldmann não é conservador, voltamos à pergunta inicial: ele não é, então, um anticapitalista romântico?

Para fundamentar nossa argumentação, partimos da definição de romantismo[6] de Löwy e Sayre, que é bastante ampla. Segundo eles, "[...] *o romantismo representa uma crítica da modernidade, ou seja, da civilização capitalista moderna, ao nome de valores e de ideais do passado (pré-capitalista, pré-moderno)*" (Löwy; Sayre, 1992, p.30). E, nas páginas seguintes, complementam: "Tendo em vista que a sensibilidade romântica representa uma revolta contra a civilização criada pelo capitalismo, ela é portadora de uma impulsão *anticapitalista*. Mas seu anticapitalismo pode, no entanto, ser mais ou menos inconsciente, implícito ou mediatizado" (ibidem, p.33).

Partindo dessas referências apresentadas, vejamos mais de perto a discussão própria de Lucien Goldmann. Assim, no final de nossa exposição, responderemos com mais propriedade e rigor a nossa questão.

A formulação da ideia de comunidade humana autêntica em Goldmann é realizada em antagonismo à ideia de individualismo.[7]

---

5 Cohen (1994) e Löwy (1979) apontam isso, por exemplo.

6 Na verdade, estes dois autores concebem o romantismo como uma visão do mundo, um conceito inspirado em Goldmann, que vamos abordar nos próximos capítulos.

7 Tal contraposição aparece de forma explícita, sendo uma das bases de argumentação, em suas duas teses de doutorado. A primeira, sobre Kant e a segunda, sobre Pascal e Racine. A primeira, trata-se de uma obra que sustenta que a origem da dialética já está em Kant, com sua visão trágica do mundo, uma forma em certa medida precursora da visão dialética. Ele vê em Kant "o pensador mais profundo e mais avançado desta cultura individualista da burguesia clássica,

Em seus termos, o "Nós" se contrapõe ao "Eu". A totalidade, à fragmentação. Parte-se do pressuposto de que o indivíduo não existe sozinho. Um pressuposto fundamental no marxismo, com implicações teóricas nesse aspecto. Desde Marx, em sua crítica à economia política do XVIII, por exemplo, já se atentava para o problema de se considerar o indivíduo de forma isolada (Marx, 2008).

Nos termos de Goldmann, os indivíduos estão organizados em *comunidade*. Essa organização não é um acaso, mas uma necessidade. A existência humana é dependente da comunidade e vice-versa. Em suas palavras, "[...] *existência humana* não é aquela de um solitário, mas aquela da *comunidade* e, no interior desta, da *pessoa* humana, pois nunca podemos separá-los" (Goldmann, 1967b, p.35).

Assim, *independentemente* se se trata do capitalismo ou de outra configuração social, é um fato que o indivíduo não vive isolado. Porém, aqui, entra a questão da autenticidade. Há, com efeito, a proposição de uma diferença entre *comunidade formal* e *comunidade autêntica*. A sociedade burguesa se enquadra no primeiro caso. Com essa diferenciação, tem-se como objetivo demonstrar que "[...] os homens não são mônadas independentes uma das outras, que eles formam desde já uma *comunidade*, mesmo que ela seja apenas *formal*" (ibidem, p.219, grifos nossos).

---

cultura cujos limites ele já viu claramente, sem, no entanto, conseguir superá-los completamente" (Goldmann, 1967b, p.29). O que vemos no livro é um esforço de Goldmann para retomar o que ele considerava positivo na filosofia kantiana, contrapondo-se à interpretação dos neokantianos. Estes últimos, segundo ele, apresentavam uma interpretação reificada do filósofo alemão. Trata-se de uma interpretação no interior de um contexto em que certos filósofos foram apropriados por autores próximos do nazismo. Daí a preocupação de Goldmann de se contrapor a essa interpretação. Na segunda tese, *Le Dieu caché*, o individualismo aparece na figura de Descartes, com o nascimento do racionalismo. Mas considerando também outras visões como individualistas, tais como o empirismo. Pascal, por sua vez, é interpretado como aquele que ainda possui um pensamento com resquícios de valores comunitários, recusando a sociedade contemporânea. O problema é resolvido, no entanto, apenas no âmbito religioso. Assim, volta-se um pouco atrás no tempo, considerando este filósofo francês como o primeiro precursor da dialética, e não Kant. Embora ambos constituam, na verdade, uma visão trágica.

Contudo, evidentemente, esse caráter formal deve ser não apenas criticado, mas principalmente superado. Ele se caracteriza pelo fato de que o capitalismo desumaniza as relações sociais ao mascarar a totalidade da sociedade e fazer com que tudo apareça como relações entre coisas[8] e de forma fragmentada. É assim que o ser humano também *aparece* como algo isolado. Tudo o que é reduzido ao indivíduo se torna limitado e, portanto, existe apenas no plano formal. É o que ocorre igualmente com a liberdade, um dos pilares da comunidade, mas que na sociedade burguesa aparece apenas na formalidade. É nesse sentido que Goldmann (1970a) diferencia, nessa mesma esteira da diferença entre comunidade formal e autêntica, *liberty from* (*Freiheit von*) e *liberty to* (*Freiheit zu*).[9] Essa discussão sobre liberdade é essencial para a compreensão de sua concepção.

A *liberty from* corresponde à liberdade jurídica no interior da sociedade burguesa, a partir principalmente da ideia de cidadania e de direito à propriedade privada. Ou seja, ela está limitada em seu caráter formal. Por sua vez, a *liberty to* é associada à liberdade autêntica, atrelada à comunidade humana. Nesse último caso, existem condições materiais para que todos sejam de fato livres. Assim, esta última tem um caráter mais amplo e não anula a primeira (ibidem).

Assim, a *liberty to* é uma liberdade que vai além dos direitos individuais, pois considera o coletivo na comunidade. Porém, isso não quer dizer que nela não deva haver a liberdade individual, pelo contrário. A comunidade, na verdade, constitui uma relação dialética entre o indivíduo e o coletivo. Não há nem a negação da autonomia individual, nem a imposição do coletivo como algo homogêneo. Em outras palavras, foge-se tanto da tradição liberal, quanto das saídas autoritárias, seja à direita ou à esquerda. Esses últimos, sem dúvida, são fenômenos diferentes, porém, ambos são denunciados pela falta de liberdade. Não por acaso esta falta será

8 Isso nada mais é do que o fenômeno do fetichismo da mercadoria e da reificação. Aprofundaremos este último conceito no próximo capítulo.

9 Expressões que, segundo o autor, não podem ser traduzidas adequadamente para o francês, e, portanto, também não traduzimos para o português.

o principal argumento utilizado para criticar a burocratização das sociedades socialistas centralizadas.

Por isso, Goldmann é muito cauteloso ao traduzir, eventualmente, *liberty to* por liberdade coletiva, e *liberty from* por liberdade individual, pois a ideia não é negar esta última. Tal tradução pode ser realizada desde que nos lembremos que "esta terminologia não é senão um mal menor e que todo crescimento da liberdade coletiva (*liberty to*) tem igualmente um caráter *individual*, do mesmo modo que todo crescimento ou regressão da liberdade individual (*liberty from*) tem igualmente um caráter coletivo" (ibidem, p.304).

Ou seja, a ideia de liberdade desenvolvida pelo pensamento burguês concebe a comunidade como algo *exterior* ao indivíduo. Aqui, a fragmentação, possui graves consequências na sociedade, perdendo-se a dimensão do todo. Com ela, há a criação de uma ideologia segundo a qual os seres humanos no capitalismo são livres. Esquece-se de dizer que essa liberdade se limita às pessoas de classes privilegiadas que são proprietárias e, assim, apenas nesse âmbito são livres. Para criticar esse problema e agir em direção a uma verdadeira solução, é preciso conceber a liberdade como *totalidade*.

Segundo Goldmann (1967b), a totalidade tem duas formas principais, o universo e a comunidade humana, e é considerada a categoria mais importante no âmbito prático e teórico. Ela *não é uma coisa dada*, mas um objetivo, algo que se chega pela *ação*. Isso, aliás, é concebido de modo semelhante por Lukács (2012), mas a partir da ação do proletariado.[10] Por sua vez, para o autor romeno, a comunidade humana deve ser criada pela ação do coletivo geral, sem indicar uma classe ou um grupo social "condutor" em específico. Torna-se transparente, aqui, sua primeira divergência com seu mestre. Nesse sentido, é contrário à ideia de missão revolucionária da classe trabalhadora.

10 "[...] como Lukács, não vemos, nesta totalidade, algo de existente e de dado, mas somente um objetivo a ser alcançado pela ação, a única capaz de criar a comunidade humana, o *Nós*, e o conjunto do Universo, o *Cosmos*" (Goldmann, 1967b, p.60).

Outra característica desta concepção reside no fato de que a totalidade em Goldmann *não é totalitária*. No individualismo, a sociedade é concebida como a união de indivíduos autônomos. Ou seja, trata-se de uma visão de soma das partes. Por sua vez, na visão totalitária, embora haja de certa maneira a concepção de um todo, há igualmente a perda de autonomia do indivíduo. Contudo, a totalidade, concebida segundo a visão dialética, "[...] a autonomia das partes e a realidade do todo estão não apenas conciliadas, mas constituem condições recíprocas" (Goldmann, 1967b, p.63). De modo resumido, ele apresenta o seguinte sobre essa discussão:

Tabela 3 – Totalidade e comunidade na história da filosofia

	Visões individualistas	**Visões totalitárias**	**Visão dialética**
Categorias fundamentais	*No plano ético*: o indivíduo e a liberdade. *No plano cosmológico*: o átomo ou a mônada. *No plano psicológico*: a sensação e a imagem.	O todo, o universo, a coletividade. *No plano ético*: o sentimento, a partir da revelação, da intuição, do entusiasmo. *No plano físico*: o "princípio vital", sob a forma da alma do universo, do impulso vital.	A totalidade, a comunidade humana autêntica.
Formas filosóficas principais	Racionalismo. Empirismo (forma mais radical).	As filosofias místicas do sentimento e da intuição. O organicismo, o vitalismo etc.	Hegelianismo e marxismo.
Principais representantes	Descartes, Leibniz, Locke, Hume, Fichte (em parte), os neokantianos, os empiristas da Escola de Viena.	Jakob Böhme, Jacobi, Schelling e os românticos, até Bergson, Scheler, Heidegger etc.	Hegel, Marx e Lukács.

	Visões individualistas	Visões totalitárias	Visão dialética
Principais características sociais	A sociedade é concebida como o conjunto de indivíduos autônomos.	Perda de autonomia do indivíduo em favor da coletividade.	As partes e o todo são conciliados e recíprocos.

Fonte: elaborado pela autora a partir de Goldmann (1967b, p.61-64).

Existe, aqui, uma preocupação em associar o plano do pensamento a determinadas sociedades concretas. Isso é importante para que haja ciência da dimensão histórica das formações sociais e também de que a sociedade não existe apenas materialmente, mas também no plano do pensamento. Não estamos aqui, de modo algum, defendendo um idealismo. Contudo, para ser legitimada, uma determinada organização social sempre terá seus representantes ideológicos. É por isso que geralmente naturalizamos a sociedade capitalista, pois ideologias são criadas para legitimar esse modo de sociabilidade. Na tabela anterior isso é demonstrado, ou seja, cada tipo de pensamento corresponde a um ideal social.

Nesse sentido, a produção teórica não significa, necessariamente, intelectuais isolados em uma torre de marfim. A neutralidade não existe, de modo que se pode produzir teoricamente para a legitimação de ideias conservadoras ou transformadoras. O que, aliás, acaba justificando a própria necessidade de se conduzir pesquisas teóricas. Se se compreende melhor a sociedade, pode-se agir mais conscientemente na intervenção do real.

Outro elemento que consideramos pertinente destacar é como as principais bases da concepção política de Goldmann já estão presentes em sua primeira tese de doutorado de 1945 (Goldmann, 1967b). Nesse momento, ele já defende que a autenticidade só pode ser alcançada a partir da participação coletiva na sociedade; e não por um chefe político distinto que é supostamente superior às "massas".[11]

11 Essa distinção de um chefe político em relação às massas constitui uma perspectiva elitista que foi bastante utilizada pelo nazifascismo. A crítica a tal

Não há a defesa, aqui, de uma camada privilegiada que deve tomar o poder. Pelo contrário, são os próprios trabalhadores que devem conduzir as decisões.

Veremos no próximo capítulo como esta ideia de que a população deve tomar o poder para si, coletivamente, é fundamental para o autor. Nos anos 1960, argumenta-se que ele retira essa ideia principalmente de Serge Mallet. Embora isso seja verdade, ao mesmo tempo é inegável que as bases dessas ideias já estavam há muito tempo no pensamento goldmanniano. Assim, é como se na década de 1960 a concepção de autogestão se encaixasse como uma luva em seu pensamento.

Reforçamos, assim, que no caso da visão dialética, luta-se para alcançar não apenas a igualdade (sem diferenciação entre "chefe" e "massas"), como também a liberdade coletiva e individual, superando a sociedade burguesa (Goldmann, 1967b, 1970a). A comunidade de Goldmann não chega a nenhum extremo (total isolamento, nem total submissão). Ela é formada por uma relação dialética entre o individual e o coletivo. A autonomia das partes, é condição para a totalidade e vice-versa[12].

Como colocamos anteriormente, a comunidade humana autêntica é uma das expressões da totalidade. E, assim como esta última, não é algo dado, mas a ser construído e alcançado a partir da ação humana. Assim, criar o mundo é uma *tarefa* fundamental a ser realizada. O que na teoria goldmanniana aparece com o nome de *aposta*, conceito baseado filosoficamente em Pascal (Goldmann, 1959a). De modo simples, isso quer dizer que há uma visão voltada para a ideia de esperança no novo futuro a ser construído. Desse modo,

---

concepção está presente de forma enfática na crítica realizada por Goldmann a Heidegger. Muito embora ele não tenha finalizado esse trabalho, começado em 1970. Nesse sentido, essas questões da década de 1940 são retomadas em um de seus últimos textos, o que é interessante para reafirmar a continuidade de seu pensamento. Sobre isso, cf. *Lukács et Heidegger* (Goldmann, 1973).

12 E isso pode ser visto não apenas aqui em sua análise da comunidade, como também em sua utilização da totalidade para fins metodológicos. Como veremos nos próximos capítulos, ele defende a ideia de se movimentar do todo para as partes e inversamente na análise das obras culturais.

considerando que ele aborda uma comunidade ainda desconhecida, que ainda não foi constituída concretamente, são elencados alguns princípios que a comunidade ideal deve possuir.

O primeiro ponto é que ela deverá estabelecer a união entre teoria e prática, remontando aqui a discussão das *Teses ad Feuerbach* de Marx (2007). Nesse mesmo sentido, não poderá mais haver a separação total entre forma e conteúdo, sujeito e objeto. Essa união deve ocorrer em oposição ao individual, com vistas à comunidade concreta. Nesse sentido, o mais importante é reter que a comunidade ideal deve ser oposta ao egoísmo do indivíduo, devendo "se adaptar melhor ao ser humano e ao dado, ao sujeito e ao objeto, pois ela não é nada mais do que suas relações mútuas" (Goldmann, 1967b, p.163).

Esta última afirmação está contida em *Introduction à la philosophie de Kant*, primeira tese de doutorado do autor, realizada na segunda metade da década de 1940. Porém, é importante salientar que em *Ciências humanas e filosofia*, de 1952, será enfatizado, como veremos, uma unidade *parcial* entre sujeito e objeto do conhecimento, na discussão sobre visão do mundo, ciência e o critério da verdade (Goldmann, 1980). Contudo, essa diferenciação não modifica substancialmente o objetivo principal da presente discussão global sobre comunidade.

Em todo caso, é importante salientar que a categoria da comunidade humana autêntica e da totalidade se confundem nos escritos de Goldmann. E, nesse aspecto, ao mesmo tempo que a totalidade significa algo a ser alcançado, que só pode se realizar plenamente na comunidade humana autêntica, ela também é uma das ferramentas de seu método de análise da realidade. Uma ferramenta que se caracteriza não apenas pela articulação das partes com o todo, mas principalmente com o sentido histórico de possibilidade de construção do novo.

Essa união (parcial) entre prática e teoria, sujeito e objeto, é uma das principais características de Goldmann. É nítido, aqui, que a questão "sociopolítica" é necessariamente ligada à questão "teórica", de modo que não é possível separá-las totalmente. Não é possível falar de uma sem remeter necessariamente à outra. O que

reforça, mais uma vez, que a *comunidade*, em sua relação intrínseca com a totalidade, é seu fio condutor.

Por fim, para a formação da comunidade "perfeita", é preciso haver a superação da formalidade, em direção à liberdade unida à realidade concreta de todos os seres humanos:

> Hoje, a forma é legal, mas não é livre (lei lógica, científica ou jurídica) ou ainda legal e livre, mas irreal, um imperativo e não uma realidade (lei moral), enquanto a matéria (o dado, as inclinações) é real, mas contrária à lei e desprovida de liberdade. Sua união só pode realizar as características de uma comunidade perfeita: *uma realidade universal e livre*, ao mesmo tempo, conforme às leis e comum a todos os seres humanos. (Goldmann, 1967b, p.163-164)

Nesse momento de construção, a ideia de porvir se revela essencial em contraposição a uma visão estática. Esta última é justamente aquela que eterniza a sociedade capitalista como a última sociedade existente. No lugar disso, é preciso considerar a historicidade no sentido pleno. Nesse sentido, ele afirma que "O reino da liberdade é o reino do porvir" (ibidem, p.189). E, mais do que isso, é preciso agir para se alcançar a liberdade humana. Ela é central e sua falta é um dos principais elementos que ele critica no marxismo hegemônico. Em suas palavras, "A maioria dos outros marxistas fizeram simplesmente sociologia e não filosofia da história, fazendo com que a liberdade do ser humano desaparecesse" (ibidem, p.191).

Tendo em vista que essa liberdade deve ser concebida em sociedade, entendida como ação e pensamento coletivos, é necessário haver o pressuposto da vida comum. O grande problema é que a ordem social burguesa suprime a comunidade, de modo a parcializar tudo, e o ser humano *aparece* como independente. Por isso, como já colocamos, a comunidade atual é coisificada, isto é, uma comunidade formal. A vida cotidiana encoberta a consciência: "[...] os valores humanos e universais, a liberdade, a justiça, o amor dos seres humanos não perderam toda a potência sobre o indivíduo e suas ações [...], mas sua existência não é mais do que latente, encoberta e

reificada pelos automatismos da vida cotidiana e do dado imediato" (ibidem, p.240).

É preciso desvendar essa visão limitada e agir em relação a isso. Por isso, *o compromisso com a verdade* é importante intelectualmente. Partindo daquele pressuposto de que política e teoria estão intrinsecamente ligadas, o individualismo precisa ser combatido material e intelectualmente para alcançar uma forma de viver coletivamente. A questão da centralidade do ego não é "apenas" um problema do mundo das ideias, mas, principalmente, *material*. Ou seja, um problema de exploração e de desigualdade social, originando problemas concretos como o da fome e o da violência, por exemplo.

Por isso Goldmann argumenta que é preciso passar do "Eu" para o "Nós" como sujeito da ação. Esse "Nós" deve ser vislumbrado considerando a potencialidade humana de união e solidariedade. Nesse sentido, se ele desemboca, por exemplo, no sobrenatural (religião) o que ocorre, na verdade, é uma saída trágica a esse problema da sociedade capitalista inautêntica. Tendo em vista que não pensa no futuro humano como ele próprio sendo o solucionador de seus problemas, passando a investida de ação a um outro ser, nesse caso, sobrenatural. O problema em questão é sempre o de colocar o poder decisório nas mãos das pessoas, mais precisamente daquelas de classes desprivilegiadas.

É preciso haver o objetivo de agir a partir de seus próprios interesses que, na verdade, devem ser universais. Por isso não se trata de emancipar grupos sociais isolados, ou nações isoladas. Nesse sentido, essa discussão relembra Marx que, ao se questionar onde residiria a possibilidade de emancipação alemã, responde que ela só pode ser universal, a partir de

> [...] uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, em uma palavra, a *perda total* da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o *proletariado*. (Marx, 2013a, p.162)

Embora Goldmann descentralize o papel do proletariado, colocando de forma mais geral a ação coletiva, é importante apontar esse paralelo no sentido da necessidade de universalidade, generalização da igualdade. O ser humano deve ter o direito de ter esperança na emancipação humana total.

Trata-se de pensar no futuro não apenas no sentido individual, mas social, do futuro da *humanidade*. A revolução não deve ser pensada para o revolucionário, enquanto indivíduo no presente, desfrutar de uma sociedade melhor. Não se trata "apenas" de melhorar os problemas imediatos, mas de plantar sementes que podem ser colhidas no futuro a fim de destruir as raízes do velho mundo. Assim, é imperativo considerar um pensamento coletivo do presente e do futuro, da humanidade que está porvir e que pode se construir a partir da herança deixada pelas lutas passadas. Ao mesmo tempo, se se pensa para além do imediato, esse pensamento também contribui para dar sentido e conteúdo à existência da vida humana em si. Goldmann explica isso de forma primorosa na passagem a seguir.

> O que importa se em algum lugar cabeças queimadas desaparecem porque elas clamaram alto demais os direitos dos homens e da solidariedade humana, ou se milhões de seres sofrem de fome ou morrem na miséria? Se, em seguida, um tal homem cujas falas não se transformam em ações; no qual o espírito não tem mais senão uma existência inconsciente "em si" e não "para si" e cuja natureza humana se tornou abstrata e foi inteiramente recoberta pelo fenômeno concreto do empregado, do funcionário, do comerciante, do sábio ou do industrial, se um tal homem (e estamos hoje em um nível mais ou menos grande de tais homens) coloca ainda a questão: "O que eu tenho o direito de ter esperança?", isso não pode ser para ele senão uma frase vazia, na medida em que ela não se relaciona às perspectivas econômicas dos meses que vêm ou ao próximo aumento do vencimento.
>
> Para aqueles, no entanto, que levam a sério os valores espirituais e humanos, nos quais se transformam em ações, esta questão tem uma importância existencial de outra natureza, pois ela determina

> o sentido e o conteúdo de sua vida. E é justamente por isso que é tão importante para eles não se deixar enganar por nenhuma ilusão, seja positiva, seja negativa. Pois quando o otimismo e o pessimismo se tornam existenciais, quando este último deve necessariamente conduzir a desesperança e o primeiro não pode estar fundado senão sobre a esperança legítima de realizar os valores humanos universais, então não há nada de mais importante para o ser humano que procurar razões válidas para essa esperança, razões que possam determinar suas ações e dar um conteúdo à sua vida. (Goldmann, 1967b, p.241)

Com isso, podemos reformular o que dissemos antes. Na verdade, a teoria de Goldmann não está unida às questões e práticas sociopolíticas. Ela está unida a uma visão revolucionária, a partir da percepção de possibilidade de um futuro novo. A *autenticidade* é revolucionária e visa ultrapassar os interesses egoístas e imediatos. Não se trata do que pensamos hoje como indivíduos o que será melhor para nós amanhã. Trata-se de se pensar no futuro pautado em uma sociedade sem amarras, e sem desigualdade social. Tudo isso só pode ser atingido a partir da união e da solidariedade. Essa é a essência do pensamento goldmanniano que vai reverberar por toda sua produção sociológica.

Considerando o conjunto dessa discussão, podemos nos voltar à pergunta elencada no início da nossa argumentação: esta ideia de Goldmann faz parte de uma concepção anticapitalista romântica? Embora o autor romeno aporte uma crítica à modernidade, ele não defende valores passados. Não se trata da defesa das sociedades comunitárias anteriores ao capitalismo. A ideia é a de destruição da sociedade atual para a construção de algo realmente *novo*.

A perspectiva de comunidade autêntica em Goldmann considera o que a sociedade burguesa deixou de útil. Nesse sentido, não se recusa completamente esta última em sua dicotomia com a comunidade, tal como vimos em Tönnies. Assim como não se considera a comunidade apenas em seu sentido restrito do *passado*, de laços orgânicos. Diferentemente, o autor franco-romeno parte das bases

materiais já existentes para se pensar nesse novo a construir. Isso é de tal modo real que, como vimos, ele não exclui a liberdade individual, herança dos pensadores burgueses, mas tece uma crítica quando esta é concebida de forma isolada, sem considerar a relação dialética com o coletivo.

Nesse sentido, não é adequado dizer que sua noção de comunidade é anticapitalista romântica. É verdade que a palavra comunidade é retomada principalmente pela filosofia alemã do início do XX, correntes que o inspiraram intelectualmente na juventude. Todavia, é igualmente verdadeiro o fato de que Goldmann supera as dicotomias a partir de sua noção da totalidade (Cohen, 1994). Nesse sentido, embora a palavra "autêntico" originalmente faça parte de uma contraposição ao "inautêntico", ou "comunidade" em contraposição à "sociedade", o que há em Goldmann é uma complexificação dessas ideias. E isso se origina de sua leitura de *História e consciência de classe* que busca justamente superar dicotomias. Em outras palavras, ele lê todos esses termos a partir das lentes marxistas.

Por isso, devemos considerar que há, na teoria do autor franco-romeno, a herança *sobretudo* de Marx. Em nossa análise, a necessidade de discussão de contraposição entre o "nós" e o "eu" se dá a partir da ideia marxiana de que a sociedade capitalista nos retira a dimensão do todo ao nos imputar uma divisão social do trabalho que aparece como uma potência estranha. Enquanto, na verdade, ela foi criada pelos próprios seres humanos. As bases materiais disso são a necessidade de reprodução do capital, que gerou, em seus primórdios, a mundialização da história (Marx; Engels, 2007).[13] As relações sociais capitalistas, por sua vez, são históricas, não são eternas e, portanto, podem ser transformadas.

Dessa maneira, os problemas gerados pela divisão social do trabalho capitalista só podem ser resolvidos a partir da comunidade, pois "É somente na comunidade [com outros que cada] indivíduo tem os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos,

13 Isto é, a divisão internacional do trabalho. Se isso já estava presente na expansão marítima, hoje é algo ainda mais evidente.

somente na comunidade, portanto, a liberdade pessoal torna-se possível" (ibidem, 2007, p.64). A ênfase de Lucien Goldmann está, justamente, nesse *coletivo*, e não na ideia de um ser humano genérico isolado que poderia se emancipar sozinho.[14] A ideia de que existem indivíduos puros não é nada mais do que uma ideologia da classe dominante. Ou seja, a ideia de comunidade é revivida também a partir da teoria revolucionária de Marx.

Desse modo, a concepção de sociedade comunista do revolucionário alemão se torna importante para compreender a ideia de comunidade goldmanniana. O comunismo é o contrário da fragmentação capitalista. Ele "aborda conscientemente todos os pressupostos naturais como criação dos homens que existiram anteriormente, despojando-os de seu caráter natural e submetendo-os ao poder dos *indivíduos associados*" (ibidem, p.67, grifos nossos). Sua organização se baseia na associação, e é dessa maneira que o capitalismo pode ser realmente superado, pois, como é afirmado em *O Capital*, "A figura do processo social de vida, isto é, do processo material de produção, só se livra de seu místico véu de névoa quando, como produto de *homens livremente socializados*, encontra-se sob seu controle consciente e planejados" (idem, 2013b, p.154).

O comunismo é isto: a livre associação dos produtores. Uma comunidade na qual os seres humanos podem desenvolver determinadas atividades não porque elas lhes foram impostas, mas porque há um sentido em fazê-las.[15] O comunismo não é, portanto, a estati-

14 E ele leva essa ideia às últimas consequências de tal modo que suas análises concretas de obras literárias a valorização interpretativa se dá a partir do sujeito coletivo, do sujeito transindividual, e não do escritor isolado. Isso será aprofundado nos próximos capítulos.

15 Daí uma das mais conhecidas passagens de *A ideologia alemã*, em que Marx e Engels descrevem precisamente essa diferença entre sociedade capitalista e comunista que acabamos de abordar: "Logo que o trabalho começa a ser distribuído, cada um passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual não pode escapar; o indivíduo é caçador, pescador, pastor ou crítico, e assim deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida – ao passo que, na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam,

zação ou redistribuição da propriedade privada (ou de renda), assim como pensavam os socialistas utópicos, que defendiam um "comunismo rude" (idem, 2010). Na teoria de Marx, pressupõe-se o fim do Estado, das classes sociais e da propriedade privada.

Assim, não é surpreendente que existam intérpretes, como Thamy Pogrebinschi (2009), que apontam de modo enfático que a ideia de comunidade é central na teoria de Marx, como podemos acompanhar na seguinte passagem:

> *Gemeinwesen*, *commune*, comunidade. Essa é a chave do enigma colocado em 1843, quando pela primeira vez Marx postulou a necessidade de superação do Estado para a realização da verdadeira democracia, e em 1844 quando anteviu essa mesma superação como estágio necessário para a emancipação humana. [...] Após o evento da Comuna de Paris, a única experiência histórica concreta em que o proletariado assumiu as rédeas do político, Marx parece definitivamente convencer-se a partir de uma base empírica (e, portanto, de maneira científica e não utópica) a respeito das formas reais de persistência do político sem o Estado. A Comuna, afinal, provara isso; provara que é possível organizar a política por formas outras que não a estatal. (Pogrebinschi, 2009, p.166)

A autora ainda coloca que, na política moderna, o Estado é concebido como antagônico à sociedade civil. A comunidade, por sua vez, deve ser identificada com essas duas coisas ao mesmo tempo, criando algo novo e abolindo o antagonismo supracitado. Desse modo, "[...] o antiestado e, ao mesmo tempo, o pós-Estado" (ibidem, p.167). Ela surge das cinzas do aparato estatal, e só pode surgir a partir disso.

---

a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torna caçador, pescador, pastor ou crítico" (Marx; Engels, 2007, p.37-38).

Em um sentido semelhante, em um texto do final de sua vida, Lucien Goldmann aborda essa questão. Indica-se exatamente o processo que discutimos sobre conservar determinados elementos da sociedade capitalista, mas, ao mesmo tempo, superá-los para que, assim, o novo se construa.

Ele pontua que, para Marx e Engels, a sociedade comunista reuniria alguns pontos positivos que já existiram na pré-história da humanidade (alguns das sociedades ditas primitivas e outros da sociedade burguesa). A saber, das sociedades "primitivas": a supressão das classes sociais e o caráter não reificado e qualitativo das relações entre seres humanos e natureza; da sociedade capitalista: a organização racional da produção e os valores humanistas. A sociedade comunista seria caracterizada, portanto, pela reunião de tudo isso ao mesmo tempo em direção ao novo. Em suas próprias palavras,

> [...] a reunião, pela primeira vez na história, destas diferentes características: abolição da exploração, supressão das classes sociais, estabelecimento de relações qualitativas entre os seres humanos e os seres humanos e a natureza, organização racional da produção, universalidade, igualdade, liberdade, acrescidas a um grande desenvolvimento das forças produtivas, devia realizar uma sociedade fundada sobre uma comunidade verdadeira e uma liberdade autêntica (Goldmann, 1970a, p.301).

Assim, refere-se a uma sociedade baseada nos valores humanistas, "nascidos e desenvolvidos na sociedade ocidental paralelamente à aparição e ao desenvolvimento da produção para o mercado, tais como a universalidade, a igualdade, a liberdade individual e, fazendo parte desta última, a liberdade de expressão" (ibidem, p.300-301). Trata-se das características gerais do humanismo burguês, mas com a problematização de seus limites formais que mascaram as contradições sociais.

Outra ideia de Marx que se revela importante para compreendermos Goldmann é aquela de união. Ela é um dos pré-requisitos para a superação do capitalismo e a instauração de uma nova sociedade.

Como vemos, de fato, na conhecida frase do *Manifesto*, "trabalhadores de todo o mundo, uni-vos". Retoma-se, assim, uma ideia que, na verdade, jamais deveria ter sido esquecida. Novamente, enfatiza-se que o meio para se chegar à construção do novo se dá pela *ação coletiva, isto é, de seres humanos unidos* na história.

Considerando todos esses paralelos importantes que acabamos de estabelecer, a ideia de comunidade humana poderia ser considerada como um sinônimo de comunismo, tal como entendido por Marx.[16] Disso, deriva-se outra questão importante: por que, então, utilizar majoritariamente o termo comunidade humana autêntica em vez de comunismo? Podemos levantar, aqui, pelo menos três motivos, que se complementam.

O primeiro ponto a ser considerado é que ao longo do tempo, principalmente após a morte de Marx, o significado desta palavra passou por várias disputas a partir do surgimento de diferentes correntes políticas. Após o estabelecimento dos bolcheviques no poder da União Soviética, ela passou a ser associada aos nomes de partidos políticos vinculados ao dogma soviético (os PCs). Como vimos em sua biografia, Goldmann era extremamente crítico dessa concepção e, portanto, provavelmente tinha como objetivo evitar uma associação de palavra e dogma que não correspondia ao que ele realmente acreditava.

Ligado a esse ponto, há o fato de que a comunidade humana autêntica se constrói a partir da *ação consciente*. O que é contrário à ideia vulgar de que o comunismo seria supostamente inevitável. A partir disso há uma contraposição, igualmente, à ideia de uma vanguarda revolucionária concebida acima da ação coletiva.[17]

Por fim, outro ponto que devemos considerar importante é que a discussão sobre o termo *comunidade humana autêntica* aparece em

16 Contudo, é importante salientar que as visões de Goldmann e de Marx são completamente diferentes em relação ao *meio* como se chega a esse fim (comunismo / comunidade humana autêntica). Veremos isso quando abordarmos a ideia de "reformismo revolucionário" e "autogestão".

17 Como veremos no próximo capítulo, Goldmann era crítico da ideia de "consciência introjetada de fora" de Lenin. Sua concepção política estava mais ligada a Rosa Luxemburgo, embora não concordasse completamente com ela.

sua primeira tese de doutorado sobre a filosofia de Kant e a origem da dialética. Nela, o autor dialoga criticamente com alguns neokantianos que, segundo ele, tomaram para si e formaram uma interpretação que justificava os regimes totalitários a partir do filósofo alemão. Assim, um dos objetivos de Goldmann, nesse caso, é não apenas apresentar sua visão particular sobre Kant, como também não deixar que o termo comunidade seja deturpado por concepções nazifascistas. Parece-nos, portanto, que ele visa resgatar o sentido positivo dessa palavra e sua importância para a crítica e a superação da sociedade burguesa.

Para finalizar, chegamos à conclusão de que a ideia de comunidade autêntica *não é um modelo social a ser implementado*. Ela é algo *a ser alcançado coletivamente*. Essa comunidade guarda em si um conjunto de princípios (união, igualdade e liberdade reais, isto é, não formais) a ser efetivado por meio da ação, com o objetivo de formar uma sociedade emancipada. A comunidade autêntica, então, não é (ainda) algo que existe na realidade, consistindo, atualmente, em uma bússola para a criação dessa nova sociedade. Ela também não é entendida de modo romântico, no sentido de nostalgia do passado.

É ela que permite, a partir de sua *aposta*, que o engajamento político seja uma das principais características e pontos positivos da obra de Lucien Goldmann. É na comunidade autêntica que os humanistas devem *apostar*. Mas o que significa essa *aposta*? Como ela está fundamentada? Qual a relação com a presente discussão? É o que veremos no próximo tópico.

A aposta na comunidade humana

É o conceito de aposta que justifica e fundamenta a ideia de possibilidade da construção da comunidade humana autêntica. Para explicá-lo, recuaremos de forma breve na filosofia de Pascal,[18] pois,

18 Pascal (1623-1662) foi um filósofo, teólogo, matemático e físico francês. Ele fazia parte de uma corrente teológica chamada jansenismo, que retoma a leitura

se não a discutirmos, não entenderemos a argumentação de Goldmann em *Le Dieu caché*.[19] Desse modo, realizaremos uma exposição de como a aposta aparece no filósofo francês, para, em seguida, apresentar a perspectiva goldmanniana. No final, enfatizaremos a importância do significado desta categoria e de que modo ela continua atual para a teoria marxista.

A aposta, presente no livro *Pensamentos*,[20] é uma das ideias mais debatidas pelos intérpretes de Pascal. Não há uma interpretação unânime sobre ela; há, pelo contrário, controvérsias tanto em relação à ordem de exposição, quanto ao papel dessa ideia na apologia

---

de Santo Agostinho e, a partir dele, cria uma interpretação própria. Esta corrente surgiu em Port-Royal, uma abadia (um tipo de mosteiro) que existiu na França de 1204 a 1713.

19 Trata-se de sua segunda tese de doutorado, que aborda a visão trágica no jansenismo, mais especificamente em Racine e Pascal. É nela que aparece fundamentada a ideia de aposta. O jansenismo formava uma *oposição* à monarquia absolutista do Antigo Regime. Goldmann (1959a) defende que essa corrente estava associada à *noblesse de robe*, isto é, a nobreza que tinha funções burocráticas dentro do governo. Assim, defende-se a ideia de que existe uma relação entre o jansenismo, os *robins* e as relações da burocracia com o poder central e o parlamento. No entanto, os jansenistas não eram um grupo homogêneo, mas subdivididos em quatro grupos. O que eles tinham em comum era a ideia de condenação do mundo, mas sem esperança de uma mudança histórica humana. Pascal defendia, por exemplo, a aposta em Deus, enquanto os outros jansenistas, a aposta individual. Por isso, este filósofo francês é considerado alguém que leva o jansenismo às últimas consequências (Goldmann, 1959a).

20 Este livro é composto por fragmentos, tratando-se de uma obra póstuma que não foi idealizada pelo autor tal como ela é atualmente publicada. Existem várias edições, organizadas de diversas maneiras, desde a organização de Port-Royal, de 1670, até as mais recentes. Podemos encontrar um resumo das principais edições modernas no seguinte site especializado e dedicado aos *Pensamentos*: http://www.penseesdepascal.fr/General/Ed-modernes.php. As mais conhecidas no Brasil são as edições de Brunschvicg e Lafuma. Utilizaremos a tradução de Sérgio Milliet, da coleção Os Pensadores, que seguiu a edição daquele primeiro. Há outra tradução brasileira, mas que segue a edição de Lafuma, a da Martins Fontes, cujo tradutor é Mário Laranjeira. Na indicação dos fragmentos, primeiro nos referiremos ao número correspondente à edição de Brunschvicg e, em seguida, indicaremos a numeração correspondente à edição de Lafuma. Por isso o fragmento da aposta aparecerá com a numeração 233/418.

ao cristianismo (Oliva, 2019). A aposta é abordada explicitamente no fragmento 233/418, que começa com os princípios da geometria (número, tempo, dimensões), importantes para se constituir um argumento racional. Desse modo, inicia-se com um argumento proveniente da geometria, previamente esboçado no *Opúsculo do espírito geométrico,* para passar para o âmbito divino. Tal argumento é utilizado tanto na questão do nada/infinito, quanto na questão da ausência de provas em relação à existência de Deus (ibidem).

Afirma-se logo no começo do fragmento que "O finito se aniquila na presença do infinito e torna-se um puro nada. Assim, nosso espírito em face de Deus; assim, nossa justiça em face da justiça divina" (Pascal, 1973, p.98). Aqui é realizada uma comparação para ilustrar ao leitor a incompatibilidade entre o mundo dos homens e o mundo de Deus. O homem é finito, Deus é infinito e, por isso, somos um nada diante de Deus. Há um infinito em número, ele não é ímpar, nem par, não sabemos o que ele é. Assim, se é possível dizer isso, também é possível "reconhecer que há um Deus sem se saber o que é" (ibidem).

Nessa perspectiva, nós, seres humanos, em nosso mundo, somos limitados, finitos, enquanto Deus é infinito. Porém, pela *fé*, conhecemos sua existência. Em suas palavras, "*Não conhecemos* nem a existência nem a natureza de Deus, porque não tem extensão nem limites". Em seguida, afirma: "Mas *pela fé* conhecemos sua existência e *pela glória conheceremos* sua natureza" (ibidem, grifos nossos). Aqui, a fé é concebida no sentido sobrenatural.

Assim, os seres humanos, em sua limitação mundana, são incapazes de ter uma absoluta certeza se Deus existe. Saber sobre isso não seria nem mesmo possível, devido justamente à nossa finitude diante de algo infinito. "Somos, portanto, incapazes de conhecer não só o que ele é como também se existe. Assim sendo, quem ousará resolver a questão? Não seremos nós, que não temos nenhuma relação com ele" (ibidem, p.99).

Os cristãos têm uma crença em Deus, mas não têm provas e isso é algo questionado por seu interlocutor. Mas, argumenta Pascal, é justamente o fato de não haver provas que torna o cristão coerente. Por

quê? Porque se o cristão dissesse que tem provas, ele seria uma farsa, afinal, como pode um ser finito ter provas de algo transcendente, de algo infinito? Nesse sentido, vemos aqui a importância para Pascal da relação finito-infinito. Se não entendermos isso desde o princípio, não entenderemos sua exposição, e isso também fundamenta a questão da aposta em Goldmann.

O fato de sermos "incapazes de conhecer o que ele [Deus] é, nem se ele é" é o que caracteriza o ocultamento de Deus em Pascal (por isso *Le Dieu caché*, o Deus oculto). Oliva (2019, p.22) também aponta esse elemento: "Incapazes de provar a existência de Deus, os cristãos têm, contudo, a vantagem de apresentar uma religião que explicitamente recusa esta prova. O *ocultamento de Deus* é a *única posição coerente* com a miséria constitutiva da concepção cristã de homem".[21]

Continuando a argumentação da aposta, é apresentado o exemplo de cara ou coroa. Se é preciso escolher um lado, Pascal discute qual seria o mais interessante. Se se escolhe apostar em Deus, ganha-se tudo, não se perde nada. Além disso, há uma proporcionalidade entre a incerteza de ganhar e a certeza de que se arrisca. Essa proporcionalidade concerne ao finito, porém, se considerarmos que se formos vitoriosos, ganharemos o *infinito*, então a *aposta* se torna extremamente *vantajosa*. "E assim a nossa proposição tem uma força infinita, quando há o finito a arriscar em um jogo onde há iguais probabilidades de ganho e de perda, e o infinito a ganhar" (Pascal, 1973, p.100).

Suponhamos que, mesmo considerando esses argumentos, o não crente não consegue crer, mesmo desejando crer. O que fazer nesse caso? Agir *como se* tivesse fé, seguindo os rituais do catolicismo: "Segui a maneira pela qual começaram: *fazendo tudo como se tivesse fé*, tomando água benta, mandando dizer missas, etc... Naturalmente *isso vos fará crer* e vos bestificará" (ibidem, p.101, grifos nossos).

21 Lembremo-nos, aqui, aquilo que Pascal havia dito sobre a *prova* em relação à geometria no *Opúsculo do espírito geométrico*: "[...] como a causa que as [as verdades geométricas] torna incapazes de demonstração não é sua obscuridade, mas, ao contrário, sua extrema evidência, essa *ausência de prova não é uma falta*, mas antes uma *perfeição*" (Pascal, 2017, p.51, grifos nossos).

Por fim, reitera-se que *não se tem nada a perder caso se aposte*. Nesse caso, em vida a pessoa será boa, e, no fim, ela reconhecerá que apostou "em uma coisa certa, infinita, pela qual nada destes" (ibidem, p.101). Tem-se mais a ganhar ao apostar no divino em vez de continuar vivendo como se não estivesse inserido em aposta nenhuma.

Outro elemento importante que envolve a aposta é o pressuposto de que estamos em um *jogo de risco*, sendo nossa vida mediada por isso. Assim, em outro fragmento, o 234/577, remete-se ao incerto em relação à própria vida, não apenas em relação à religião: "Ora, quando se trabalha para o amanhã, e o incerto, age-se com razão; porque devemos trabalhar para o incerto, pela regra dos partidos que se demonstra" (ibidem, p.102).

Nesse sentido, não é possível sair do jogo: ou se aposta na existência de Deus, ou em sua inexistência. *A aposta está presente quer se queira ou não*. Essa lógica será abordada por Goldmann ao trazer essa discussão para o marxismo. Se vivemos em um jogo de risco e não é uma opção sair dele, por conseguinte, não há outra saída senão apostar na comunidade humana autêntica ou na barbárie, sendo que a primeira opção, a longo termo, é muito mais vantajosa.

Vamos, agora, analisar mais detidamente como esse argumento se constrói em *Le Dieu caché*. A ideia de aposta é um dos aspectos centrais deste livro, mas entendida em um sentido além de Pascal, isto é, *ressignificada* a partir das lentes do autor que a inclui no interior da visão dialética. Durante nossa exposição, gostaríamos de chamar a atenção do leitor para os paralelos que podem ser traçados entre a aposta pascaliana e a aposta comunitária. Quase sempre quando nos referirmos à primeira, é possível traçar uma ligação com a segunda. Veremos que isso ocorre com frequência.

Goldmann (1959a, p.334) aponta que a ideia de que "é preciso apostar, é fundamental para todo pensamento dialético". Mais precisamente, trata-se da aposta na comunidade humana autêntica. A ideia comunitária é também encontrada em Pascal, mas na forma da comunidade divina. A partir desse pressuposto, portanto, o autor franco-romeno antropologiza em certa medida o pensamento pascaliano, no sentido de ir além da discussão religiosa que vimos

anteriormente. Aqui, ele insere sua oposição em relação a Descartes. Este último exprime os valores individualistas e egoístas. Por sua vez, Pascal recusa tudo isso. Como se trata da defesa de uma comunidade religiosa, Goldmann aponta que a aposta pascaliana é *trágica*, diferentemente da marxista, que é dialética. Para compreendermos esse alcance da tragédia até a dialética, é preciso fazer uma breve digressão sobre o que significa o trágico nesse contexto.

Pascal constata alguns problemas da sociedade na qual vive, em especial a vida *miserável* e *finita* do ser humano, em contraposição à *infinitude* de Deus. No entanto, como vimos, sua "solução" não se encontra no terreno humano a partir da possível transformação social, e sim no âmbito sobrenatural (religioso). Trata-se de uma característica específica da visão trágica exprimir "uma crise profunda das relações entre os homens e o mundo social e cósmico" (Goldmann, 1959a, p.51). Nesse contexto, ela é uma resposta à moral individualista e à crise das relações entre ser humano e mundo de uma determinada época. Na perspectiva trágica, o mundo é uma realidade inautêntica, e não é possível torná-la autêntica. A resposta, nesse caso, só pode estar em Deus, mas o mundo é limitado em relação a Ele.

A ideia de tragédia aqui é baseada na primeira obra publicada em alemão da juventude de Lukács (2015), *A alma e as formas*, mais precisamente no ensaio "Metafísica da tragédia: Paul Ernst". Nesse momento, o filósofo húngaro está distante do marxismo, mas mergulhado no neokantismo. No ensaio supracitado há, principalmente, a oposição "vida verdadeira" *versus* "vida empírica". Nas palavras do autor, "A vida verdadeira é sempre irreal, sempre impossível em face da vida empírica. [...] É preciso recair no torpor, é preciso negar a vida para poder viver" (Lukács, 2015, p.218). Aqui o ser humano conhece os problemas da sociedade que o envolve e busca uma vida autêntica, mas em um mundo inautêntico. Daí a contradição, cuja saída é trágica: a negação da vida e a nostalgia,[22] no caso do jovem de Lukács; a aposta em Deus e a eternidade, no caso de Pascal.

22 "A nostalgia mais profunda da existência humana é o fundamento metafísico da tragédia: a nostalgia que o homem tem de sua ipseidade, o anseio por

Abstraindo então a ideia de trágico para uma concepção mais ampla, Lucien Goldmann (1959a) considera que o autêntico significa a superação da fragmentação do mundo com a qual o ser humano depara. O ser humano trágico tem consciência dos problemas do mundo, vive nele e não consegue por si próprio modificá-lo. Daí a impotência expressada por essa visão do mundo. Quem realmente consegue reestabelecer a unidade entre ser humano e mundo é o pensamento dialético.

O homem total na consciência trágica se dá por meio da fé em Deus, na crença de uma alma imortal. Mas esse Deus é um *Deus oculto* que diz sim e não ao mesmo tempo, está e não está presente, é algo que não consegue se realizar no sentido mundano. A partir do momento em que Deus aparece, o homem não pode mais ser trágico: "ver e ouvir Deus é superar a tragédia" (Goldmann, 1959a, p.46). A visão trágica é *estática*, não vê possibilidade de mudança intramundana e isso está presente em Pascal. Este, aliás, é um dos elementos que o afasta da visão do mundo dialética, já que esta última parte da ação humana no mundo, e não da ação em direção à comunidade divina.

> Ora, se o pensamento pascaliano afirma, contra o racionalismo e o empirismo, a verdade dos contrários, ele se separa do pensamento dialético pelo caráter essencialmente *estático*, trágico e paradoxal: estático porque afirmando o valor único e exclusivo da síntese (verdade pura, justiça, etc.), ele nega toda a possibilidade, não apenas de realizá-la, mas também de abordá-la; assim *não há para o pensamento de Pascal nenhuma esperança de progresso dentro do tempo humano* [...]. (ibidem, p.219).

---

transformar o pico estreito de sua existência em um caminho largo e plano, por transformar seu sentido em uma realidade cotidiana. A vivência trágica, a tragédia dramática, é sua realização mais perfeita, a única plenamente perfeita. Mas a realização da nostalgia é também seu fim. A tragédia nasceu da nostalgia; portanto, sua forma tem de se fechar a toda expressão da nostalgia" (Lukács, 2015, p.229).

Tal caráter estático significa uma *intemporalidade*, ou seja, o futuro está fechado: "A consciência trágica [...] ignora o tempo [...], intemporal – com o futuro fechado e o passado abolido – ela só conhece uma única alternativa: aquela da negação ou da eternidade" (ibidem, p.88). Por isso, ainda que o ser humano trágico tenha a consciência dos problemas do mundo, ele não consegue modificá-lo. Para este último, a essência é imutável: "[...] qualquer transformação, qualquer mudança, tornou-se para ela [a consciência trágica] inimaginável, porque na tragédia, assim como no racionalismo, as essências são imutáveis" (ibidem, p.88).

Por sua vez, na contramão da intemporalidade trágica, Lucien Goldmann é defensor de uma dimensão profundamente historicista, o que é fundamental para sua releitura do conceito de aposta. Nesse aspecto, é relevante discutir sobre a *qual história* este autor se refere. Há pelo menos dois significados para a palavra "história" na língua francesa e portuguesa (diferentemente da língua alemã, em que para cada sentido há uma palavra diferente).

O primeiro significado está relacionado aos fatos passados. Nesse caso, a história é o "conhecimento do passado *enquanto passado*, sem nenhuma referência *intencional e consciente* ao presente e ao futuro do indivíduo e da sociedade. É uma ciência que se pretende 'objetiva' e que se parece com [...] a física, a química e a biologia" (ibidem, p.385). Já o segundo significado, trata-se da história no sentido de uma filosofia da história cujo significado inclui também o *futuro*. Nesse caso, o passado só é discutido em relação àquele porvir.

Essa concepção de história que também alcança o futuro é *essencial*, pois, a partir disso, Goldmann pôde direcionar seu pensamento para a possibilidade (para a aposta) de uma realidade social antagônica à sociedade capitalista. Trata-se, como colocaria Lukács em *História e consciência de classe*, baseado em Hegel, da história como *devir*. Nela, há uma mediação entre o passado e o futuro com vistas à criação de algo novo. O presente, assim, também é visto como um devir. Nesse sentido, ele afirma:

> Apenas quando o pensamento se manifesta como forma de realidade, como fator do processo total é que pode superar dialeticamente a própria rigidez e assumir o caráter de devir. Por outro lado, o devir é, ao mesmo tempo, a mediação entre passado e futuro. Mas é a mediação entre o passado concreto, isto é, também histórico. O aqui e agora concreto, em que o devir se dissolve em processo, não é mais um instante contínuo e intangível, o imediatismo fluente, mas o momento da mediação mais profunda e mais amplamente ramificada, o momento da decisão, do nascimento do novo. [...] Somente quando o homem é capaz de compreender o presente como devir, reconhecendo nele aquelas tendências, cuja oposição dialética lhe permite criar o futuro, é que o presente, o presente como devir, torna-se seu presente. (Lukács, 2012, p.402-403)

Em Goldmann, essa perspectiva do *devir* é a *história vista como aposta*. Nesse mesmo sentido, a ideia de fé é ressignificada, referindo-se a uma fé marxista, desvinculada do sentido religioso. De acordo com esse pensamento, *o marxismo tem fé no futuro histórico*. Porém, trata-se de um futuro que devemos *construir coletivamente, não sendo algo inevitável, nem garantido*. Há, aqui, uma aproximação entre apostar, crer e fé, a partir de sua interpretação de Pascal. Isso é explicado pelo fato de que Goldmann parte do pressuposto de que a argumentação deste filósofo tem um caráter *demonstrativo*.[23] *Assim, defende-se que há nos fragmentos pascalianos uma identificação entre apostar* e *crer*. Desse modo, não faria mais sentido separar o cristão que aposta daquele que tem fé.[24]

---

23 Ou seja, é algo que o próprio autor dos *Pensamentos* acredita, como se ele também fosse um apostador e estivesse demonstrando como funciona a aposta.

24 A seguir, a passagem exata em que Goldmann defende essas ideias que analisamos neste parágrafo: "Nesta passagem, pode-se sem dúvida interpretar as palavras do interlocutor no seguinte sentido: 'Forçam-me a apostar, seja na existência de Deus, seja negando-o...' e eu não posso crer, neste caso, não há identificação entre 'crer' e 'apostar'. No entanto, de acordo com todo o texto que precede e o reconhecimento pelo interlocutor do caráter 'demonstrativo' da argumentação pascaliana, uma outra interpretação nos parece muito mais provável: 'Forçam-me a apostar na existência de Deus, e eu não posso crer'.

Por conseguinte, a aposta torna-se algo *central*, de modo que os *Pensamentos* não seriam *apenas* uma apologia para convencer o libertino a seguir os preceitos cristãos.[25] Para Goldmann, esses fragmentos não seriam destinados a ninguém em específico. Na verdade, eles representariam a *condição humana*. Vejamos a seguir como esse argumento é fundamentado.

Para os discípulos de Santo Agostinho, incluindo Pascal, é impossível saber quem foi escolhido por Deus. Mas todo homem pode fazer *o que for possível* para ser salvo, ainda que haja a teoria da Graça e da Predestinação[26], ou seja, ainda que isso dependa da von-

---

Neste caso, as palavras apostar e crer tornam-se sinônimas, e não é mais questão de separar a aposta 'escrita para o libertino' da fé do cristão que não precisa apostar. Além disso, seja como for estas duas interpretações, a identificação de 'apostar', de 'crer' nos parece incontestável nas linhas que se seguem e que contêm a resposta de Pascal: 'Aprendei pelo menos vossa impotência para crer, já que a razão a isso vos conduz'. Porque sabemos que longe de levar a crer no sentido das posições thomistas, cartesianas ou augustinianas, a razão em Pascal só leva a *apostar* na existência de Deus e *nada mais*" (Goldmann, 1959a, p.319).

25 Por outro lado, alguns intérpretes defendem que o fragmento da aposta é uma argumentação exagerada a fim de convencer o libertino. Nesse sentido, Pascal não seria um apostador, mas se utilizaria dessa argumentação para uma apologia do cristianismo. Retomaremos a essa divergência de perspectivas mais adiante.

26 O sentido de Graça tem nuances de significado entre diferentes teólogos. Luís Oliva (1996) analisa isso em seu trabalho *A questão da Graça em Blaise Pascal*, sublinhando especialmente o sentido de Santo Agostinho e, é claro, de Pascal (que, enquanto jansenista, era seguidor daquele primeiro). De modo bastante resumido e parcial, apenas para situar o leitor, apresentamos a seguir uma parte de sua explicação sobre esse tema: "Já dissemos que a graça, do ponto de vista da ação divina, é uma operação onipotente; e do ponto de vista da psicologia humana, é uma deleitação, suavidade ou atração para o bem. Disto podemos deduzir que a graça é um dom de Deus que, transmitido para o mais íntimo do homem (o coração), determina infalivelmente a vontade humana a se unir à divina. Esta determinação se dá pela deleitação que o homem passa a sentir nos princípios e fins que regem as boas obras. Este sentimento é igualmente uma inclinação que move a vontade no bom caminho, onde ela encontra felicidade e facilidade" (Oliva, 1996, p.112). Em relação à Predestinação, abordando Santo Agostinho, Oliva (ibidem, p.91) explica que ela é "a perseverança na graça até o fim da vida. Incluindo em si mesmo a persistência até o fim, este dom não é como os outros que podem ser dados e retirados. Por definição, a predestinação só é dada uma vez e, deste modo, aqueles que chegam à fé e depois a abandonam

tade divina. Não é uma garantia que Deus salve todos os homens. Porém, é preciso "[...] agir *como se* todo homem pudesse ser salvo e fazer de tudo para contribuir à sua salvação" (Goldmann, 1959a, p.324, grifos nossos). Um argumento semelhante a este será transposto para a comunidade humana autêntica: não é uma garantia que ela existirá, mas é preciso agir "*como se*".

De acordo com Goldmann, para Pascal, tanto o crente, quanto o libertino podem ser levados à busca de Deus ou à sua aposta, mas este Deus sempre estará escondido, presente e ausente ao mesmo tempo. A Graça divina nos é inatingível na vida mundana. É desse modo que o autor franco-romeno fundamenta que o fragmento 233/418, e mesmo o conjunto dos *Pensamentos*, é dirigido a *todos os seres humanos*, sejam libertinos ou não, incluindo o próprio Pascal. Todos eles devem usar a razão para buscar Deus. Essa busca não deve acabar, não deve haver desistência. Por conseguinte, nessa interpretação, tanto aquele que argumenta no fragmento 233/418, quanto seu interlocutor são inseparáveis, são um só.[27]

Assim, Pascal é considerado, aqui, fundamental para a história da filosofia e, sobretudo, como um *antecessor da dialética*. Por isso, é igualmente enfatizada a diferença em relação ao racionalismo e ao empirismo, tendo em vista que estes dois ignoram a aposta. No racionalismo o "eu" (*moi*) é o centro, ele é suficiente. Ou seja, neste último, apostar em algo fora desse "eu" significaria uma incapacidade do indivíduo. O pensamento pascaliano, por sua vez, considera a possibilidade da infinitude, de algo que transcenda o indivíduo.

Já no pensamento dialético também há uma exterioridade além do indivíduo, negando o racionalismo. Contudo, nesse caso,

---

na verdade nunca foram do grupo dos escolhidos. Ser um predestinado é estar entre aqueles a quem foi prometida a vida eterna. Mas esta recompensa não é 'devida' por Deus a nenhum homem, a não ser que se entenda a dívida em relação à própria promessa divina".

27 "[...] os dois parceiros do diálogo no fragmento 233 apenas são em última instância um só e mesmo personagem, como um casal de amigos íntimos e inseparáveis, na medida em que o interlocutor que aposta – sem o saber – no nada é um risco permanente ainda que jamais realizado do homem que aposta em Deus" (Goldmann, 1959a, p.327).

considera-se a possibilidade de haver um ideal em direção ao triunfo da *revolução social*. A partir disso, Goldmann afirma que a ideia de aposta é central no marxismo:

> A ideia da aposta se encontra no centro não somente do pensamento jansenista (aposta na salvação individual), no pensamento de Pascal (aposta na existência de Deus) e de Kant (postulado prático da existência de Deus e da imortalidade da alma), mas também no próprio centro do pensamento materialista e dialético (aposta no triunfo do socialismo na alternativa que se oferece à humanidade da escolha entre socialismo e barbárie) [...] (Goldmann, 1959a, p.335).

Em suma, em Pascal, há uma crítica e um questionamento dos bens finitos mundanos. Porém, como acabamos de analisar, sua aposta é trágica e estática, enfim, *intemporal*. No pensamento dialético, por sua vez, esta aposta é *historicista*, pautada no *devir*: "A partir de Hegel e de Marx, os bens finitos e mesmo o mal da vida terrestre – o diabo de Goethe – receberão um significado no interior da fé e da esperança do futuro" (ibidem, p.336-337).

Apesar de se tratar de um estudo bastante original, há alguns pontos "polêmicos" nesta interpretação de Goldmann. Um deles se refere à sua ideia de que a aposta não está direcionada ao libertino ou ao cético, mas a todos os seres humanos, representando a condição humana. Há intérpretes que apontam que a aposta, na verdade, funciona como um desmonte do racionalista. De acordo com essa argumentação crítica, demonstra-se que o interlocutor que se pretende racionalista recusa a aposta porque ele está apegado ao finito, isto é, aos bens materiais e, por isso, acaba negando até mesmo o racional.[28]

28 Um exemplo de autor que aponta isso é Gérard Lebrun (1983). A diferença de interpretações é relevante, sendo que o recurso de justificativa do autor de *Le Dieu caché* é o jogo de palavras e o pressuposto de que Pascal é um apostador, pois coloca a questão da condição humana como determinação última para suas reflexões. Já Lebrun parte do pressuposto de que toda a argumentação da aposta é um meio para desmontar o racionalista, representado pelo interlocutor, ou seja, não há aqui a união de ambos (Pascal – interlocutor) em um só. O que

Outro contraponto importante feito à sua interpretação tem relação com a equivalência apresentada entre aposta, fé e crença.[29]

Nesse sentido, a visão de Goldmann está longe de ser uma unanimidade. Assim, seria possível apontar que ele realizou uma atribuição de significado à ideia de aposta pascaliana, extrapolando-a. Este, inclusive, foi um dos pontos de polêmica que apresentamos em sua biografia. Vimos como ele foi muito criticado pela intelectualidade francesa devido à sua interpretação tão específica de Pascal. Mas, como sabemos, tal situação contribuiu para que ele se tornasse um intelectual relevante. Sua interpretação é rigorosamente fundamentada, marcada por uma erudição, longe de ser uma polêmica vazia.

Contudo, a nosso ver, no interior dos objetivos do presente livro, o mais importante não é discutir se Goldmann está correto ou não em sua interpretação sobre Pascal. Nesse momento, o que deve ser colocado em relevo é como ele transformou a aposta em uma ferramenta profícua para não recairmos no pessimismo. Ou seja, como ele contribui para se pensar para além da sociedade de classes e do individualismo.

Desse modo, estamos de pleno acordo com a seguinte afirmação de Löwy (2009), quando aborda o significado da aposta na obra de

---

é enfatizada é a reviravolta realizada para o desmonte do racionalista (Lebrun, 1983).

29 Por exemplo, discordando de Goldmann, e na esteira de Deleuze, Lebrun (1983) e Oliva (1996, 2019) defendem que, na verdade, a aposta é antropológica, enquanto a crença e a fé são sobrenaturais. Motivo pelo qual não seria possível equivaler esses elementos: "Colocando-se como uma aposta, a argumentação do cristão buscará não demonstrar a existência de Deus, mas iluminar a atitude do homem diante desta possível existência" (Oliva, 2019, p.24). Ou seja, nesta interpretação, a aposta não é uma fé na existência de Deus, mas sim um meio para "convencer" o homem que é plausível e razoável seguir os preceitos do cristianismo. Isso porque ele está dentro de uma aposta e, não tendo como sair dela, compensa muito mais apostar na existência de Deus do que em sua inexistência. Assim, de acordo com essa interpretação, a fé tem um caráter sobrenatural, enquanto a aposta está ainda no aspecto mundano, do homem e sua finitude. E justamente por ser finito não tem nada a perder se apostar em algo infinito, já que há a possibilidade de se ganhar tudo.

Goldmann: "[...] trata-se de uma *escolha*, de uma apropriação, de uma interpretação, *em um contexto histórico determinado*" (grifos nossos). É importante considerar *como* Pascal foi reapropriado no século XX pelo autor, levando em consideração a importância para a transformação real da sociedade.

Nesse aspecto, é relevante ressaltar que não se trata simplesmente de *duvidar*. Considera-se, ao mesmo tempo, a possibilidade de fracasso: "[...] apostar não é ter dúvidas, é, ao contrário, estar certo, mas de uma certeza prática que permanece sempre consciente da existência de uma possibilidade contrária" (Goldmann, 1959b, p.189). Nesse sentido, não se defende uma perspectiva teleológica segundo a qual haverá *certamente* a constituição de uma sociedade emancipada. A chance de fracasso também é real. São *possibilidades* que dependem necessariamente da ação humana.

Tal constatação revela o avesso de Goldmann às explicações deterministas do marxismo vulgar. O diálogo crítico com essa tradição, portanto, é sempre presente. Além disso, o autor franco-romeno pôde se colocar contrário à ideia de estabilização total do capitalismo, assim como é sugerido por algumas ideologias, tal como vimos no capítulo anterior. Mais uma vez vemos Goldmann se posicionar contra as ideias dominantes. É precisamente nesse contexto, portanto, que devemos considerar sua leitura específica do conceito de aposta.

A salvação não chega sozinha para Pascal, assim como o comunismo não é instituído por decreto. Este último deve ser fruto da construção. Por isso a perspectiva goldmanniana é contrária não apenas ao monopólio de poder na sociedade tecnocrática, como também à ideia de vanguarda política leninista. Não existe um salvador, sob a forma partidária, que chegará para introjetar a consciência revolucionária nas "massas". Ao contrário, é preciso que estas pensem e ajam por si mesmas. Elas devem forjar coletivamente a comunidade.

No âmbito das ideias, isso significa não se render ao pensamento acrítico. No âmbito prático, significa estar ao lado (e não acima) das lutas sociais de nosso tempo, considerando que pensamento e ação real se misturam. Os modos de pensar não determinam o

capitalismo, mas sem dúvida, legitimam-no. Ir na contracorrente significa aguçar o espírito crítico para sua superação. Nesse âmbito, insere-se o papel do humanismo. Este último tem como papel aquele agir "*como se*" que abordamos ao longo deste tópico. Veremos isso mais de perto a seguir.

O papel do humanista: um modo de militância na sociedade

O humanismo de Lucien Goldmann se diferencia não apenas de sua vertente burguesa, como também do humanismo socialista que está mais ligado à interpretação dos *Manuscritos de Paris* de 1844. No lugar, constituiu-se uma perspectiva pautada na ação, apresentando como fundamentação teórica *A ideologia alemã* e as *Teses ad Feuerbach*. Desse modo, antes de apresentar a perspectiva do autor, apresentaremos um breve panorama sobre o tema.

A preocupação inicial do humanismo era a de constituir um pensamento secular. Após isso, ele se desenvolve com outras preocupações, considerando o desenvolvimento progressivo da modernidade.[30] Assim, há o surgimento de diversas correntes: o humanismo racionalista, o existencialista, o marxista, o cristão etc. Avançando nessa questão, Erich Fromm (1965) defende que o que as une é a preocupação com o *desenvolvimento integral dos seres humanos*, em sua harmonia e universalidade.

Nesse sentido, é um modo de pensar que se difere da concepção divina, tendo em vista que é o ser humano ele próprio que deve agir a fim de efetivar a mencionada integralidade. Não há um Deus que faça isso por ele. Por isso, "humanistas não religiosos, como Giambattista Vico e Karl Marx, chegaram ao ponto de afirmar que o homem faz sua própria história e é seu próprio criador" (Fromm, 1965, p.7-8).

30 Para uma discussão sobre a origem e os significados do humanismo até a chegada da corrente socialista, cf. Cerroni (1965), Markovic (1965) e Sviták (1965).

Em relação ao humanismo socialista[31], ele se distingue do humanismo da Renascença e do Iluminismo, pois, de acordo com Fromm (1965), estes dois últimos acreditavam que a humanização plena do ser humano poderia vir sobretudo a partir da *educação*. Não obstante, com Marx, desenvolve-se o argumento de que o ser humano só poderá desenvolver todas as suas potencialidades em uma *sociedade emancipada*, na verdadeira história humana.[32]

Para fundamentar a ideia de que o marxismo é humanista, grande parte dos humanistas socialistas toma como principal referência os *Manuscritos econômico-filosóficos*. Neles, pode-se, de fato, depreender que comunismo e humanismo são intrínsecos um ao outro. Isso porque, para Marx (2010), a sociedade comunista se caracterizaria por desenvolver as potencialidades humanas, em recusa ao trabalho alienado.

Nestes escritos, o trabalho aparece como uma atividade vital. É ele que fundamenta a vida, fazendo a mediação entre o humano (sujeito) e a natureza (objeto), e o que sintetiza a formação histórica capitalista é o fato de que o trabalho de outrem é apropriado de modo privado. Por sua vez, a propriedade privada se apresenta como necessidade de reprodução do capital. Assim, o processo de

31 Terminologia utilizada por Fromm (1965) e por outros autores que contribuíram com o livro *Humanismo socialista*, organizado por este autor. Nele, aliás, há um texto de Goldmann, chamado "Socialismo e humanismo", o qual está presente também na coletânea *Marxisme et sciences humaines* (Goldmann, 1970a). Nós o abordaremos mais à frente.

32 "O humanismo socialista distingue-se em um aspecto importante de outras orientações. O humanismo da Renascença e do Iluminismo pensou que a tarefa da transformação do homem em um ser plenamente humano poderia obter-se exclusivamente ou em grande parte através da educação. Embora os utopistas da Renascença se tenham referido à necessidade de mudanças sociais, o humanismo socialista de Karl Marx foi o primeiro a declarar que a teoria não pode separar-se da prática, o saber da ação, os objetivos espirituais do sistema social. Marx defendeu que o homem livre e independente só poderia existir em um sistema social e econômico que, por sua racionalidade e abundância, pusesse fim à época da 'pré-história' e abrisse a época da 'história humana', que fizesse do pleno desenvolvimento do indivíduo a condição para o pleno desenvolvimento da sociedade, e vice-versa" (Fromm, 1965, p.8-9).

alienação ocorre justamente na medida em que aquilo que foi exteriorizado pelo trabalhador a partir de seu trabalho, é apropriado pela propriedade privada. Daí a necessidade de abolição desta última (Marx, 2010).

Esses escritos são um ponto de polêmica entre os althusserianos (marxistas estruturalistas) e humanistas socialistas. Isso porque Althusser (2005) propõe um *corte epistemológico* entre o jovem Marx (dos *Manuscritos*) e o Marx da maturidade (especialmente de *O Capital*). O primeiro é considerado ideológico, e o segundo, científico.[33] Como mencionamos anteriormente, uma parte considerável dos humanistas, por sua vez, atribui um grande valor à teoria da alienação a partir dos textos de 1844 do revolucionário alemão. Este é o caso notadamente de Erich Fromm. Contudo o humanismo socialista não é um bloco homogêneo, havendo diferentes interpretações em seu interior.[34]

E aqui se insere uma das principais diferenças do humanismo de Lucien Goldmann em relação aos demais humanistas socialistas. Não há, no conjunto de suas obras, a utilização dos *Manuscritos de*

33 Explicaremos o que exatamente isso quer dizer nos próximos capítulos, apresentando também a crítica de Goldmann a Althusser.

34 Há mesmo aqueles que problematizam e parecem recusar o termo humanismo socialista, mesmo sendo humanistas, como Marcuse (1965). Ele argumenta que o socialismo *é* humanismo, pois este último está contido no primeiro. E uma vez que se constitui uma sociedade socialista, o humanismo já deve estar, necessariamente, estabelecido, um pressuposto à sociedade socialista, ele organiza o "reino da necessidade". Só podemos utilizar as duas palavras de forma separadas porque estamos no interior da sociedade capitalista, marcada pela desumanização e pela fragmentação do saber. Em suas palavras, "Na concepção marxiana, o socialismo é humanismo na medida em que organiza a divisão social do trabalho, o 'reino da necessidade', de maneira a possibilitar aos homens a satisfação das suas necessidades sociais e individuais sem exploração e com o mínimo de dificuldades e sacrifício. [...] O socialismo é humanismo na medida em que tal necessidade e tal objetivo preexistem, isto é, o socialismo como humanismo tem seu *a priori* histórico *dentro* da sociedade capitalista. [...] Em semelhante dialética, o conteúdo humanista do socialismo emerge, não como valor, mas como necessidade, não como objetivo e justificação moral, mas como prática econômica e política – como parte da própria base da cultura material" (Marcuse, 1965, p.113-114).

Paris como embasamento para seu humanismo. Sua fundamentação tem como referência principalmente *A ideologia alemã* e as *Teses sobre Feuerbach*, em que ele enfatiza a ação e a união entre teoria e prática. Enfim, não nos deparamos com textos do autor que abordem a teoria da alienação dos escritos de 1844, e nem que remetam a isso diretamente.

Por isso, Guido Grassadonio (2018), a partir de uma discussão filosófica, aponta que a especificidade do humanismo de Goldmann se revela pela ideia de situação paradoxal da condição humana, atrelada à aposta. Assim, "O humanismo de Goldmann [...] não é, portanto, aquele que vê o homem como um conceito trans-histórico, em direção a qual a história deve se orientar. É uma filosofia que se constrói a partir da esperança de uma vida diferente, a partir da insatisfação social" (Grassadonio, 2018, p.40).[35]

Como vimos anteriormente, a aposta, mesmo considerando a possibilidade de ganho, só pode se efetivar concretamente se ela é acompanhada da ação humana consciente. Essa construção se dá, em Goldmann, a partir da luta pela consciência, que deve ser empreendida pelos humanistas na sociedade tecnocrática. Como apresentamos no primeiro capítulo, uma das características desta sociedade é a passividade de grande parte da população, que é gerada devido, principalmente, à concentração do poder decisório nas mãos dos tecnocratas. Nesse sentido, é papel do humanismo socialista lutar para desvendar essas armadilhas.

Assim, a luta pela consciência é importante na medida em que "a verdadeira libertação, a revolução socialista implica também uma *tomada de consciência verdadeira* e aqui o pensamento verdadeiro se

35 Para deliminar a especificidade da concepção goldmanniana, este intérprete a compara com a de Fromm e a de Bloch. Para ele, "[...] neste último [em Erich Fromm], falta a ideia de que o ser humano que falamos é sobretudo um sujeito social, que o 'nós' deve substituir o 'eu' e que a noção de comunidade humana é uma das heranças mais importantes que Kant nos deixou" (Grassadonio, 2018, p.34). E, mais à frente, também afirma que "Goldmann recusa, portanto, qualquer semelhança com qualquer normativismo, sobretudo fundado em uma noção de direito natural. Vê-se bem, aqui, como esta visão está muito longe da leitura de Marx proposta por Fromm (e Bloch)" (ibidem, p.38).

torna um *elemento necessário* [...]" (Goldmann, 1959b, p.17). Contudo, não se deve limitar à teoria e ao conceito. Com efeito, "trata-se de realizar a comunidade e a liberdade reais, a sociedade socialista que implicará, é claro, também no fim [...] de ideologias e de 'falsas consciências'" (ibidem).

Essa discussão sobre *luta pela consciência* significa que há uma luta de classes no âmbito das ideias. Assim, a verdade deve ser concebida como um fim e como um instrumento de luta, isto é, como uma das principais armas da classe revolucionária. Com isso, encontramos um diálogo com o ensaio sobre consciência de classe, de Lukács (2012). Este autor aponta que no capitalismo a consciência de classe se torna mais consciente, devido ao fato de que se trata de uma sociedade com articulações puramente econômicas. Nesse sentido a *luta social* se torna também uma *luta pela consciência*. Em suas palavras, "Agora a luta social se reflete em uma luta ideológica pela consciência, pelo desvelamento ou dissimulação do caráter de classe da sociedade" (Lukács, 2012, p.156).

Parte-se da ideia de que um dos fatos centrais da sociedade capitalista é a luta de classes. Quando, por meio dela, o proletariado revolucionário consegue se elevar a partir da teoria e da práxis, a burguesia sente a necessidade de se defender. A dominação burguesa tem como objetivo organizar toda a sociedade de acordo com seus interesses privados – é por isso que seus ideólogos criaram doutrinas fechadas da economia, do Estado etc.

Em outras palavras, a *ilusão* é imprescindível para a *manutenção da sociedade burguesa*. Dizer que a justiça ou o Estado são imparciais é um exemplo disso, pois, na prática, eles não o são. A história burguesa nada mais é do que esconder a verdadeira essência da sociedade, por isso a ciência burguesa é útil. Assim, chegar à essência da sociedade é uma arma poderosa. Nas palavras de Lukács (2012, p.171),

> Para o proletariado, a verdade é uma arma portadora da vitória e o é tanto mais quanto mais audaciosa for. [...] Isso também permite compreender por que, para o proletariado, e somente para o

> proletariado, uma noção correta da essência da sociedade é um fator de poder de primeiríssima ordem, talvez até a arma decisiva.

Nesse mesmo sentido, Goldmann defende que um dos principais papéis do humanista socialista é desvelar a verdade. Ele deve estar *intencionado* à consciência verdadeira tanto para combater a sociedade atual, quanto para tentar garantir que a saída e superação dela ocorra por uma via realmente emancipatória. É preciso garantir que os valores humanistas sejam preservados. Não se pode permitir que na ocorrência de uma revolução seja formada uma classe análoga à burguesia. Ou seja, uma classe que se utilize das classes exploradas para conduzir a revolução e, em seguida, as abandone quando consiga se estabelecer no poder, defendendo seus interesses particulares.

O valor supremo do humanismo deve ser a realização da comunidade humana autêntica, que significa, necessariamente, que os seres humanos devem ser livres (Goldmann, 1959b). Isso em uma sociedade sem classes nem exploração, enfim, a associação livre dos produtores. É o humanismo que possibilita o caráter *autêntico* da comunidade humana, já que ele é pautado na *liberdade* e na intenção da *verdade*. Nesse aspecto, é preciso retomar os valores abstratos do humanismo burguês e torná-los concretos a partir da *associação* dialética entre *humanismo* e *comunidade*.

O humanismo socialista retoma os valores da burguesia progressista: a liberdade e a igualdade, mas ele coloca o problema de sua *realização* de fato. Em outras palavras, "a visão do mundo das Luzes não é nem completamente ultrapassada, nem inatual, ela contém valores essenciais que é urgente para o socialismo de assegurar e guardar. Marx via na sociedade socialista do porvir a herança e a constituição do humanismo burguês" (Goldmann, 1970b, p.125).

Segundo o autor, a liberdade individual (*liberty from*) é um valor específico, em um determinado momento da história, e ela constitui o humanismo individualista, especialmente a partir do fim da Idade Média. Este humanismo afirma a autonomia da consciência individual. O humanismo ocidental está ligado ao desenvolvimento da produção para o mercado. O grande problema, na verdade, aparece

quando o capitalismo imperialista e o capitalismo de organização se estabelecem. Estes eliminam a participação ativa dos seres humanos, e, desse modo, anulam as características humanistas, restando o puro individualismo (Goldmann, 1970a).

Assim, o socialismo deveria eliminar a questão puramente formal do humanismo burguês, colocando realmente em prática aquilo que é proferido pelo discurso. De forma mais precisa, segundo Goldmann (1959b), as seguintes premissas caracterizam especificamente o humanismo socialista: 1) o ser humano é um ser social; 2) a natureza deste ser humano se caracteriza por agir em colaboração com outros seres humanos; 3) a partir de sua ação, o universo e a sociedade são transformados; 4) essa ação caminha em direção a uma comunidade autêntica e uma liberdade integral. Nesse aspecto, em seu humanismo é fundamental a ação humana na história e sua capacidade de modificação, o que acompanha, necessariamente, o pensamento.

Lucien Goldmann fundamenta essa discussão a partir dos manuscritos já mencionados anteriormente, *A ideologia alemã* e *Teses sobre Feuerbach*. Aponta-se que nestes textos estão contidas duas teses fundamentais do pensamento marxista. A primeira é a já mencionada união de pensamento e ação. E, a segunda, a existência de um sujeito transindividual ("coletivo"), que tem relação com a identidade parcial entre sujeito e objeto do conhecimento[36] (Goldmann, 1970a).

A questão da atividade humana aparece no conjunto destes escritos, mas há momentos em que ela é mais explícita. Por exemplo, a terceira tese "formula um dos princípios mais importantes do pensamento dialético [...] o da circularidade do sujeito e do objeto, das condições sociais e da atividade humana" (ibidem, p.175). Mais precisamente, Marx (2007, p.533-534) afirma o seguinte:

36 Goldmann substitui a classe proletária pelo sujeito transindividual (coletivo). A primeira aparece em *História e consciência de classe* como a portadora da totalidade ao identificar sujeito e objeto do conhecimento. O autor franco-romeno, por sua vez, identifica uma *identidade parcial* e não coloca como central o proletariado, mas, sim, esse sujeito transindividual genérico, que não está ligado a uma classe específica.

> A doutrina materialista sobre a modificação das circunstâncias e da educação esquece que as circunstâncias são modificadas pelos homens e que o próprio educador tem de ser educado. Ela tem, por isso, de dividir a sociedade em duas partes – a primeira das quais está colocada acima da sociedade.
>
> A coincidência entre a altera[ção] das circunstâncias e a atividade ou automodificação humanas só pode ser apreendida e racionalmente entendida como *prática revolucionária*.

Aqui, Goldmann identifica a circularidade entre circunstâncias já estabelecidas na sociedade e a ação prática dos seres humanos nessa realidade. É a ideia de que existe uma sociedade dada quando um determinado grupo social surge, mas isso não quer dizer que esse grupo está "fadado" a viver naquilo sem poder modificar essas circunstâncias. Pelo contrário, ele as modifica pela intervenção na realidade, deixando algo novo para um futuro novo grupo de seres humanos. Estes, por sua vez, também podem modificar aquelas novas circunstâncias (novas em relação ao grupo antigo), e assim por diante, como um círculo.

Assim, é sobretudo nessa terceira tese que aparece a questão da mudança, que é o que mais importa para o autor franco-romeno. Desse modo, coloca-se que no materialismo mecanista (identificado em Demócrito, Spinoza, Holbach, Helvécios, Feuerbach, Althusser) o ser humano é concebido como o produto das circunstâncias, de causas ou de estruturas previamente existentes. E isso implica no problema da ideia de mudança, de transformação. Pois se os seres humanos são concebidos por uma estrutura prévia, como, então, pode-se pensar na mudança?

> Se verdadeiramente o psiquismo humano não tem nenhuma autonomia, se ele é um simples produto das causas, das circunstâncias (ou das estruturas), duas questões fundamentais se colocam e não podem mais receber resposta no interior do funcionamento das relações inter-humanas:
>
> a) como se faz que as estruturas sociais e o comportamento dos seres humanos tenham um caráter adaptado e significativo? e,

> b) o que pode provocar uma mudança, tanto boa quanto má, nas relações sociais existentes em uma dada época? (Goldmann, 1970a, p.175).

Na verdade, a superação do materialismo mecanista ao materialismo dialético se faz justamente a partir da superação da ideia de que as circunstâncias produzem os seres humanos. É verdade que esta última não é completamente falsa, no entanto, existe um *círculo* no qual os seres humanos *transformam a realidade*. Ou seja, a ideia de que os seres humanos são produtos das circunstâncias, sendo que estas últimas são produto das ações humanas. E é nesse aspecto também que se encontra uma das grandes diferenças em relação aos estruturalistas, já que estes param na primeira parte, suprimindo a capacidade humana de transformação da realidade (Goldmann, 1970b).

Essa circularidade também se encontra na relação entre sujeito e objeto, fundamentando a ideia de que os dois são unificados. Tendo em vista que os seres humanos são os sujeitos do pensamento e da ação, mas também estes seres humanos são produtos das relações de produção e estes últimos são produtos do sujeito (ou seja, a práxis dos seres humanos). Isso indica, novamente, que não se pode separar as duas coisas. Sem a ação coletiva nada acontece, é a partir dela que a realidade social, o sensível, o material, se produzem. É impossível conceber as circunstâncias encontradas, portanto, sem associá-las à atividade humana.

> Pois se os seres humanos, isto é, o sujeito deste pensamento e desta ação, são o produto das relações de produção que constituem o objeto deste mesmo pensamento e desta mesma ação, e que estas relações de produção (ou seja, o objeto) são eles próprios o produto do sujeito (ou seja, da práxis dos seres humanos), torna-se impossível de separá-los radicalmente e de opô-los uns dos outros. (Goldmann, 1970b, p.181)

Se as duas coisas são concebidas de modo separado, o máximo que se pode chegar é à contemplação de indivíduos isolados e da sociedade

burguesa. Como o próprio Marx coloca na nona tese: "O máximo a que chega o materialismo contemplativo, isto é, o materialismo que não concebe o sensível como atividade prática, é a contemplação dos indivíduos singulares e da sociedade burguesa" (Marx, 2007, p.535).

Outro ponto importante que toca no humanismo de Goldmann está em sua interpretação da sexta tese. Nela, Marx vai defender que a essência humana é o conjunto das relações sociais, diferentemente do que pensa Feuerbach, que considera a essência humana como "gênero" (como se os indivíduos existissem de modo isolado). Assim, Marx (ibidem, p.534) afirma:

> Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais.
>
> Feuerbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçado, por isso:
>
> 1. a fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato – *isolado*.
>
> 2. por isso, a essência só pode ser apreendida como "gênero", como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos *de modo natural*.

Ou seja, o ser humano não é abstrato, pois ele vive no interior de relações sociais e, portanto, a essência humana deve ser pensada apenas considerando esse conjunto das relações sociais. Nesse sentido, o humanismo de Goldmann não está fundado na essencialização do ser humano "geral", "abstrato". E justamente o fato de ele considerar a ação humana, sempre no sentido coletivo/transindividual, já demonstra isso. O autor sempre foi contrário à ideia do indivíduo isolado e a-histórico. Aqui principalmente, torna-se evidente que seu humanismo é totalmente baseado nos escritos de 1845 de Marx, e não nos *Manuscritos* de 1844.

Nessa discussão, insere-se a fundamentação para a criação da concepção goldmanniana de sujeito transindividual. Uma ideia que,

segundo o autor, começa a ser colocada por Hegel que tem como aspecto novo em sua concepção a "substituição do sujeito individual, o ego de Descartes ou dos empiristas, por um sujeito coletivo ou ao menos transindividual" (Goldmann, 1970b, p.185). Marx, por sua vez, teria desenvolvido esta ideia, atribuindo-lhe um "status científico e positivo" (ibidem). Ou seja, esta ideia supõe a "análise concreta das relações econômicas, sociais, intelectuais e afetivas nas quais se encontram engajados os indivíduos que fazem parte dela, relações que, é claro, mudam ao longo da história" (ibidem).

Desse modo, a fundamentação do conceito de sujeito transindividual estaria no fato de Marx não conceber os indivíduos isolamento, mas nas relações sociais determinadas historicamente. No entanto, é preciso salientar que se trata de uma interpretação específica, pois o revolucionário alemão, diferentemente de Goldmann, jamais utilizou esse termo e dava muito mais ênfase às classes sociais.

Para finalizar essa discussão sobre a centralidade da ação no humanismo deste autor, não poderíamos deixar de abordar sua interpretação sobre a famosa Tese Onze – tão dita e interpretada de diferentes maneiras: "Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo", afirmou Marx (2007, p.535). Interpretando-a, Goldmann aponta que a filosofia foi, até o momento, insuficiente por não considerar o sentido da transformação social, tanto no plano da teoria, quanto no plano da prática. Isso fez com que se originassem interpretações insuficientes da realidade e, na maioria das vezes, conservadoras. A teoria marxista visa, por sua vez, a transformação do mundo e, por conseguinte, sua teoria também terá isso como pressuposto. Em suas palavras,

> Não acreditamos forçar o texto de Marx dizendo que, através desta fórmula lapidária e brilhante (que se tornou a partir de então uma das citações mais célebres e difundidas), ele quis dizer que os filósofos se contentaram até aqui, no plano consciente e explícito de suas teorias, de querer somente interpretar o mundo, que eles nos deram, assim, uma imagem insuficiente, e por isso mesmo

> errônea e frequentemente conservadora ou reacionária, da realidade humana, enquanto uma filosofia válida e consciente, situando-se no nível já esperado pela análise marxiana, tal como ela acaba de ser desenvolvida nas dez teses precedentes, deve tomar consciência do caráter prático, revolucionário e progressista ou conservador e reacionário, humanista ou anti-humanista, de toda filosofia, integrar esta tomada de consciência consciente e explicitamente e escolher a partir daqui, em conhecimento de causa, uma atitude teórica correspondendo realmente a uma prática que favoriza uma mudança progressista a revolucionária (Goldmann, 1970b, p.195).

Assim, a Tese Onze, interpretada de modo conjunto às demais teses, aponta que há uma união entre teoria e prática e ambas devem ser transformadoras, revolucionárias. É isso, enfim, que significa o *humanismo* de Goldmann, garantindo sua ideia de *aposta comunitária*. Uma teoria e uma ação que consideram a capacidade de os seres humanos não apenas agirem na sociedade, mas também transformá-la profundamente, pautados pela ideia de liberdade coletiva (*liberty to*).

A partir disso, podemos conduzir nossa reflexão para o tema do próximo capítulo, no qual nos debruçaremos sobre como essas ideias aparecem em suas análises concretas, ligadas à sua conjuntura. Assim, abordaremos a recusa da reificação e da burocratização; e sua concepção de reformismo revolucionário e de autogestão.

3
Comunidade humana autêntica e realidade concreta

O presente capítulo será dedicado a analisar o conceito de comunidade humana autêntica na realidade concreta, mais especificamente na conjuntura em que Lucien Goldmann viveu. Assim, iremos além da discussão teórica do capítulo anterior, mas considerando que filosofia, teoria e política sempre andam juntas.

Partindo do pressuposto da união entre meios e fins, considera-se que os meios para se chegar a uma sociedade comunista devem ser também pautados pelas ideias comunitárias. Para tanto, critica-se não apenas a reificação da sociedade capitalista (um empecilho para que as pessoas ajam), mas também a burocratização das sociedades socialistas centralizadas. Nesse sentido, defende-se um meio que não seja pautado nem pelas vanguardas partidárias, nem pelo monopólio do poder.

Daí a defesa de Goldmann de um reformismo com vislumbre de revolução e da autogestão iugoslava de forma conjuntural. Apontaremos para os equívocos de Goldmann ao defender esta última, assim como a ideia contraditória de reformismo revolucionário. Contudo, é importante salientar desde já que, a nosso ver, *a autogestão iugoslava não é um modelo de comunidade humana autêntica para o autor*. Ele a concebe mais como um meio em um lugar específico e de modo inacabado, do que como um fim. A discussão sobre esses

dois conceitos, portanto, é uma discussão sobre meios. Mas, antes, comecemos pelo empecilho à comunidade humana autêntica: a reificação e a burocracia.

Crítica à reificação e à burocracia

Na "Introdução" à coletânea *Humanismo socialista*, Erich Fromm (1965, p.8) afirma que "O humanismo surgiu sempre como reação contra uma ameaça à humanidade: na Renascença, contra a ameaça do fanatismo religioso; no Iluminismo, contra o nacionalismo extremo e contra a escravização do homem pela máquina e pelos interesses econômicos".

Parafraseando a citação de Fromm, nos perguntamos: *o humanismo de Lucien Goldmann surgiu como reação contra qual ameaça à humanidade?* De forma evidente, é uma reação contra o nazifascismo e a sociedade tecnocrática (mas também contra todas as formas possíveis do capitalismo). De modo mais amplo, podemos afirmar também que se trata de uma reação contra a reificação e a burocracia. Porém, é claro, o humanismo de Goldmann não se limita a uma reação. Ele é também construção, pois aponta para uma nova sociedade. É nesse sentido que abordaremos a seguir sua crítica à reificação e à burocratização das sociedades socialistas centralizadas.

A reificação como empecilho para a comunidade autêntica

A reificação é de tal modo importante na teoria de Goldmann que a encontramos desde seus primeiros textos até as últimas publicações.[1] Vale lembrar que, além disso, sua *Sociologia do romance*

1 Ou seja, de *Introduction à la philosophie de Kant*, de 1945/1948, até a introdução de seu livro inacabado, *Lukács et Heidegger*, de 1970 (Goldmann, 1967b, 1973). Todavia, um texto específico sobre o assunto chama mais a atenção. Em

está também fundamentada neste conceito. Trata-se, como se sabe, de uma herança lukacsiana. Em seu texto sobre a estética do jovem Lukács[2], considera-se que mesmo em *A alma e as formas* já seria possível identificar a discussão sobre reificação, mesmo sem a utilização dessa palavra.[3] Em todo caso, o fato é que em *História e Consciência de Classe* encontramos uma formulação original e particular da reificação.[4]

1958, o autor foi convidado pela sociedade de filosofia de Toulouse para ministrar uma palestra sobre as diferentes interpretações do pensamento marxista no século XX, originando, a partir disso, um artigo. Nele, comenta-se que naquele momento o marxismo estaria saindo de um momento de crise, e que as discussões teóricas mais ricas existiram até pelo menos 1933: "Há aproximadamente vinte e cinco anos o marxismo oficial não produziu quase nenhuma obra teórica realmente importante" (Goldmann, 1979, p.108). Nesse sentido, foi escolhida a reificação como tema de sua palestra, que demarcaria a atualidade do marxismo, em sua interpretação. Essa apresentação foi publicada em formato de texto com o nome de *La réification*, em *Recherches dialectiques* (Goldmann, 1959b). Há uma tradução brasileira deste texto presente na coletânea *Dialética e cultura* (Goldmann, 1979), a qual utilizamos nas citações.

2 Cf. "L'esthétique du jeune Lukács", in: *Marxisme et sciences humaines* (Goldmann, 1970a).

3 Em relação à utilização dessa palavra, Youssef Ishaghpour (1973) coloca que ela já existia no debate filosófico alemão, sendo possível encontrá-la em Nietzsche, e empregada de maneira frequente por Simmel: "A palavra reificação (*Verdinglichung*) se encontra em outros pensadores – Nietzsche, por exemplo – mas Lukács construiu um conceito com um significado preciso. No início do século, Simmel empregava frequentemente essa palavra e suas derivações em *Filosofia do dinheiro*, para descrever certos fenômenos aparentes da sociedade capitalista, e atribuí-los à existência da troca social enquanto tal e ao dinheiro como expressão da 'trocabilidade' (*Tauschbarkeit*) das coisas. Simmel se inspirou em Marx, como Max Weber em relação à racionalização na empresa capitalista, mas polêmico contra ele [...]" (Ishaghpour, 1973, p.14).

4 Por muito tempo esse livro teve circulação restrita. Logo após o lançamento, Lukács começou a realizar uma autocrítica até passar à recusa quase total das ideias ali contidas. Nesse sentido, não houve reedições oficiais até 1967. Ele foi escrito em alemão e, portanto, por muito tempo, poucos intelectuais tiveram o "privilégio" de ter acesso a essa obra. Na França, algumas das ideias do livro foram introduzidas por Merleau-Ponty em *Les Aventures de la dialectique*, em 1955. O segundo meio de introdução foi a partir de Lucien Goldmann, no ensaio supracitado *La Réification*, de 1958 (publicado em 1959). Foi a partir desses caminhos que as ideias lukacsianas entraram no território francês. Nesse

Indo além de Lukács, Goldmann temporaliza a reificação na história do capitalismo, identificando sua intensificação com o passar do tempo. Isso é evidente em sua análise histórica do romance, que identifica homologias mais diretas a depender do nível de reificação social. Ele aponta, ainda, que atributos qualitativos velados pela reificação devem ser resgatados, pois estão associados ao que é humano e ao que é autêntico. Por conseguinte, pode-se afirmar que o autor franco-romeno não apenas reproduziu este conceito, mas igualmente o aprofundou, a partir do que já estava presente na teoria das obras da juventude de Lukács.

Por sua vez, a reificação está associada à discussão sobre o fetichismo da mercadoria, presente em *O Capital*. Acrescenta-se a isso

---

sentido, o ensaio do autor franco-romeno de 1958-1959 se tornou de tal modo importante que foi a partir de sua leitura que Guy Debord se debruçou sobre *História e consciência de classe*. Sabe-se que suas ideias de *Sociedade do Espetáculo*, por exemplo, têm como uma das fontes de inspiração esse livro de 1923. Éric Brun apresenta as cartas trocadas entre Debord e Jorn sobre esse ensaio de Goldmann, que de fato são evidentes no sentido de demonstrar que o primeiro contato com Lukács se deu a partir de então. Inclusive, comenta-se que os situacionistas tentaram se aproximar de Goldmann para conseguir uma certa legitimidade entre a intelectualidade francesa. Contudo, o autor franco-romeno preferiu a distância. No lugar, eles tiveram Lefebvre como "patrono". Assim, "De modo geral, confrontando no fim dos anos 1950 o programa situacionista com os escritos originários de autores marxistas contemporâneos (Lefebvre e Goldmann em *Le sens du dépérissement de l'art* em 1959 etc.), trata-se certamente para o teórico situacionista de suscitar um debate com eles em vista de assegurar a presença da IS no campo intelectual. De tais considerações estratégicas, aparecem nas entrelinhas [*en filigrane*] de uma carta que Debord endereça a Jorn, em 11 de julho de 1959, na qual é abordado um artigo de Lucien Goldmann recentemente publicado em *Les Temps Modernes* [*La réification*]. Como indica seu título, este artigo introduz o conceito de reificação segundo Lukács, e notadamente certas teses de sua obra *História e consciência de classe* (a qual *Arguments* havia empreendido a tradução francesa há pouco tempo). Debord aconselha Jorn a levar em consideração este artigo (qualificado como interessante) em seu estudo sobre o valor, assim como o livro de Lukács" (Brun, 2014). A presente citação foi retirada da versão *ebook* do livro e, portanto, a paginação pode variar. Para localizar o leitor, ela está no tópico "Le patronagem d'Henri Lefebvre (1901-1991)", inserido no "Chapitre 10: Guy Debord, du surréalisme aux intellectuels révolutionnaires (1957-1962)".

as ideias de racionalização e burocracia de Max Weber. Ela nada mais é do que a expansão do fetichismo da mercadoria para todos os âmbitos da sociedade, especialmente na consciência. Com isso, as relações sociais aparecem como se fossem relações entre coisas, manifestando-se quando o trabalhador não reconhece seu trabalho em sua própria produção.[5] Assim, na reificação, "[...] o homem é confrontado com sua própria atividade, com seu próprio trabalho como algo objetivo, independente dele e que o domina por leis próprias que lhe são estranhas" (Lukács, 2012, p.199).

Uma das exemplificações desse processo é a questão da racionalização capitalista do cálculo. Um cálculo que faz parte da "economia" capitalista, e que se difunde por toda a sociedade. Assim, o exemplo jurídico é apresentado, no qual se calcula a punição de certa pessoa julgada a partir de uma lei abstrata. Como consequência, o que passa a estar em questão não é a categoria humana, mas a racionalização própria da burocracia do capitalismo. Ou seja, há uma penetração do aspecto econômico capitalista no interior do sistema jurídico, sendo isso necessário para sua própria sobrevivência enquanto capitalismo. Nas palavras de Goldmann (1979, p.126-127),

> Sendo o conflito jurídico uma das eventualidades da produção, era necessário torná-lo *calculável* para poder integrá-lo no cálculo racional dos riscos da empresa. Era necessário, para empregar uma imagem de Max Weber, que a justiça se tornasse uma espécie de autômato que permitisse ao empreendedor prever com segurança a sentença que obterá ao se apoiar sobre o botão do processo e ao enfiar uma ficha representando esta ou aquela soma na fenda das

5 Desse modo, as mercadorias produzidas aparecem como se tivessem vida própria, adquirindo um "caráter misterioso", como pontuado por Marx (2013b, p.147): "O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores".

> despesas. A constituição de uma justiça formal tem, sem dúvida, seus aspectos *positivos*, pois ela reduziu em larga escala a arbitrariedade do poder pessoal; o que não impede que tenha também eliminado as considerações humanas do funcionamento do aparelho judiciário, substituindo-as por uma lei impessoal abstrata e reificada (coisificada).

Uma ideia que vem diretamente de Weber (1974), o qual também aponta a *desumanização* causada por esse fenômeno, mas não de forma crítica como o marxismo de Lukács e Goldmann. O sociólogo alemão concebe como uma *vantagem* essas características desumanas da burocracia, pois eliminam o que é *irracional* (o que é do sentimento, dos julgamentos de valor, como o amor ou o ódio).[6]

Essa questão do cálculo será bastante enfatizada por Goldmann, principalmente porque por meio desse processo há o *esfacelamento da solidariedade*, com a caracterização do mundo mercantil como um "mundo abstrato e puramente quantitativo de 'valores de troca'" (Goldmann, 1979, p.121). Por sua vez, a comunidade humana autêntica é associada à predominância do qualitativo, do mundo onde se prevalece o valor de uso. Assim,

> Em resumo, a economia mercantil, e em particular a economia capitalista, tende a substituir na consciência dos produtores o valor de uso pelo valor de troca e as relações humanas concretas e significativas por relações abstratas e universais entre vendedores

6 Desse modo, afirma o autor em seu estudo sobre a burocracia: "A peculiaridade da cultura moderna, especificamente de sua base técnica e econômica, exige essa 'calculabilidade' de resultados. Quando plenamente desenvolvida, a burocracia também se coloca, em sentido específico, sob o princípio do *sine ira ac studio*. Sua natureza específica, bem recebida pelo capitalismo, desenvolve-se mais perfeitamente na medida em que a burocracia é 'desumanizada', na medida em que *consegue eliminar dos negócios oficiais o amor, o ódio, e todos os elementos pessoais, irracionais e emocionais que fogem ao cálculo*. É essa a natureza específica da burocracia, *louvada como sua virtude especial*" (Weber, 1974, p.251, grifos nossos).

> e compradores; tende, assim, a substituir no conjunto da vida humana, o qualitativo pelo quantitativo (ibidem, p.125).

Este fenômeno é de tal modo ancorado na sociedade que há igualmente representações na literatura sobre o processo de coisificação e desumanização,[7] as quais chegaram a se popularizar, como a ideia de situação kafkiana. Elas exprimem o fato de que no interior da burocracia tudo se torna tão calculável que o sentido humano se perde, restando apenas o *absurdo*.[8] Pessoas se tornam números e objetos

7 Nesta palestra sobre a reificação, de 1958, Goldmann já relacionava a literatura de Kafka, Camus e o *nouveau roman* com a reificação. No capítulo sobre sua sociologia da literatura, veremos que ele se aprofunda nessa questão nos resultados de sua pesquisa no interior do Centro de Sociologia da Literatura da Universidade de Bruxelas, conduzidos a partir de 1961. Agora em 1958, ele afirma: "Com o passar do tempo, porém, à medida que a reificação foi fazendo progressos, a ruptura entre a realidade social e a busca do humano acentuou-se a tal ponto – pelo menos no mundo capitalista – que a expressão dessa busca teve de ceder lugar à simples constatação e descrição de uma realidade social reificada inumana e privada de significação. De modo que ao lado dos escritores que – diante da redução progressiva do indivíduo a um simples *fait divers*, querendo, contudo, preservar o caráter humanístico de sua obra e procurando outras forças que pudessem representá-lo – escreviam o romance da família, da nação, da classe etc., outros acentuavam cada vez mais a descrição de um mundo reificado e absurdo, seja deixando a busca do humano exprimir-se de modo implícito, seja eliminando-a totalmente. O leitor pensa logo em Kafka, Camus e, na literatura contemporânea, em escritores como Robbe Grillet, cujo último romance, *La Jalousie*, é um autêntico protocolo da reificação de um mundo no qual só as coisas agem, no qual o tempo humano desapareceu e no qual o próprio homem se torna mero espectador, reduzido ao estado mais abstrato: um olho que vê e registra" (Goldmann, 1979, p.137).

8 Por isso, o *absurdo* é uma das características das obras de Kafka, o que ilustra de modo transparente essa relação reificada e burocratizada que acabamos de explicar. Como bem coloca Tragtenberg, analisando *O Processo*: "Com essa passividade de José K. [o protagonista do romance] diante da culpa e da autoridade invisível, Franz Kafka esforça-se em mostrar que o que existe 'fora' de nós consiste simplesmente no aniquilamento e no '*absurdo*'. *O inumano sempre bordeja o humano*. E todas as consolações edificantes expressas em sistemas filosóficos nada mais são do que 'racionalizações' desse absurdo, que só é apreendido pelo processo novelesco" (Tragtenberg, 2011b, p.14). Aliás, a partir desse texto de Tragtenberg, Löwy (2005) desenvolveu um livro sobre Kafka que também aborda essas questões.

"ganham" vida. Há uma autonomização de diferentes esferas da realidade e "O homem se torna, assim, escravo de leis abstratas e de coisas inertes e isso até nos mais altos escalões" (Goldmann, 1979, p.129). Esse processo esconde o que há de humano na produção e na sociedade. Há, enfim, um processo de *ocultamento da totalidade e, por conseguinte, da comunidade humana*. Assim, o interesse dos revolucionários humanistas deve ser o de desreificar a realidade e incentivar a tomada de poder pela massa da população.

A fim de evidenciar esse processo de ocultação e desumanização, de atributos qualitativos em quantitativos, o autor apresenta o seguinte exemplo sobre o processo de reificação, o qual é bastante elucidativo:

> "Um par de sapatos custa cinco mil francos". É a expressão de uma relação social e implicitamente humana entre o criador de gado, o curtidor de couro, seus operários, seus empregados, o revendedor, o negociante de sapatos e, finalmente, o consumidor. Mas nada disso é visível; a maioria desses personagens não se conhece e até ignora a existência mútua. Ficariam todos espantados ao saber da existência de um laço que os une. Tudo isso se exprime por um só fato: "um par de sapatos custa cinco mil francos".
>
> Ora, isto não é um fato isolado; é, pelo contrário, o fenômeno social fundamental da sociedade capitalista: *a transformação das relações humanas qualitativas em atributo quantitativo das coisas inertes*, a manifestação do trabalho social necessário empregado para produzir certos bens como valor, como qualidade objetiva desses bens; a reificação que consequentemente se estende progressivamente ao conjunto da vida psíquica dos homens, onde ela faz *predominar o abstrato e o quantitativo sobre o concreto e o qualitativo* (Goldmann, 1979, p.122, grifos nossos).

A partir deste exemplo, pode-se constatar a que ponto a discussão sobre reificação também tem relação com o processo de intensificação da divisão social do trabalho, levando à fragmentação das funções profissionais. O ser humano se torna uma peça dentro de um sistema mecânico, contribuindo para sua passividade.

Lucien Goldmann (1979) acrescenta que essa passividade se deve também ao fato de que, com o fenômeno da reificação, a consciência se torna um reflexo direto da realidade, devido à contemplação da consciência. E, assim, ela perde seu caráter ativo. Nesse sentido, no capitalismo, a religião, a arte, a literatura etc. tendem a *aparecer* como realidades autônomas, independentes da vida econômica ou reflexos desta, devido ao "aparecimento de um conjunto econômico autônomo que tende a apoderar-se de modo exclusivo de todas as manifestações da vida humana" (ibidem, p.112). É preciso chamar a atenção para essa constatação, pois ela será retomada em sua argumentação da sociologia do romance.

A vida psíquica do ser humano se torna o prolongamento de uma coisa e isso passa a ser reproduzido pela própria linguagem. Assim, falamos de coisas como se elas tivessem vida própria, como se não houvesse relações sociais por trás delas: "Para os rentistas, o dinheiro aumenta e se reproduz dele próprio, como um ser vivo. A linguagem reflete essa situação. Diz-se 'o dinheiro trabalha', 'o capital produz', 'a renda da terra', etc." (ibidem, p.128). As coisas se tornam imposições e o ser humano perde o *controle* da realidade.

Desse modo, formam-se situações cotidianas que são reflexos desse processo: a falsidade das pessoas uma com as outras; a mentira; a demagogia política e social; as relações amorosas e eróticas por interesse, nas quais o casamento se torna sinônimo de negócios; as relações familiares que se tornam um problema de herança;[9] e assim por diante. Em suas próprias palavras,

9 Embora mais adiante em sua explanação ele defenda que no âmbito privado, entendido como âmbito familiar e das relações de amizade, os laços de solidariedade podem ser mantidos com mais "facilidade". Mas os seres humanos necessariamente terão de lidar com a reificação, com as leis autônomas, fora dessas relações, como, por exemplo, no âmbito profissional. Isso gera um dualismo psíquico no capitalismo: "Na esfera 'privada' das relações familiares e da amizade – esfera mais distante de toda atividade econômica e mesmo de toda atividade pública – os valores humanos de solidariedade permanecem, no entanto, menos alterados e a empresa da reificação, ainda que real, é menos acentuada. Isso engendra um *dualismo psíquico* que se torna *uma das estruturas fundamentais do homem no mundo capitalista*" (Goldmann, 1979, p.129).

> É por isso que tudo que as pessoas ainda se dizem quando não se trata de seus interesses imediatos se torna falso, convencional e artificial. É a psicologia do vendedor que louva profissionalmente sua mercadoria – ainda que saiba tratar-se da pior das quinquilharias – que é sempre amável com o freguês – ainda que no fundo desejasse mandá-lo ao diabo. A frase, o palavrório, a mentira convencional, a demagogia política e social tornam-se o fenômeno geral que invade quase toda a existência da maioria dos homens e penetra às vezes até as raízes mais defesas de sua vida pessoal ou mesmo de suas relações eróticas, pois o amor se transforma, também ele, muitas vezes, em cenário exterior e convencional do casamento de interesse – ou seja, de negócios – assim como as relações entre pais e filhos, irmãos e irmãs se tornam muitas vezes, elas também, problemas de ordem social ou de herança.
>
> Assim o homem se transforma cada vez mais em autômato, sofrendo passivamente a ação de leis sociais que lhe são totalmente exteriores. (ibidem, p.128)

Nesse sentido, a reificação está ligada a relações sociais *inautênticas*, por isso é urgente desreificar a realidade no processo de construção da comunidade humana *autêntica*. Ela não é um fenômeno natural, mas *histórico*, tendo em vista que está ligada ao modo de produção capitalista, ao fetichismo da mercadoria. Sendo um fenômeno específico do capitalismo, ele deve ser superado com a destruição deste último. Desse modo, Goldmann (1979) defende que os limites da reificação foram demonstrados pelas crises e pela resistência operária. Por isso, dentro desta última nasceu o humanismo moderno.

O proletariado "é o único que pode, em uma situação de conjunto, rejeitar a reificação e devolver a todos os problemas espirituais sua verdadeira característica humana" (ibidem, p.143), considerando que "foi dentro da classe operária, em uma época em que sua situação econômica era particularmente má, que nasceu a forma mais elevada do humanismo moderno: o materialismo dialético" (ibidem). Assim, especificamente nesse texto o ponto de vista do proletariado aparece como historicamente importante.

No caso da citação anterior, é preciso ressaltar que se trata de um escrito de 1958. Contudo, como já vimos, ao longo da década de 1960, Goldmann aponta a predominância dos técnicos em comparação à classe operária tradicional – esta última passou a existir de forma numericamente menor. Isso ocorre devido às modificações presentes na sociedade tecnocrática, cuja oposição social é identificada sobretudo entre técnicos e tecnocratas. Uma característica, aliás, que tem relação com a acentuação do processo de reificação nesse momento. Há, nesse caso, o "estreitamento da personalidade humana próprio ao capitalismo de organização" (Goldmann, 1970a, p.35). Por sua vez, a saída é "[...] a *ação* [que] deve ser conduzida paralela e *conjuntamente* no *plano da realidade, social e econômica*, e no *plano da consciência*" (ibidem, p.36, grifos nossos). Na década de 1960, descentraliza-se, portanto, o papel do proletariado clássico.

Mas o problema da reificação permanece. Principalmente devido ao fato de estar intimamente ligada à passividade dos seres humanos, ela se torna um empecilho para a comunidade autêntica, já que esta só pode ser construída a partir da ação. Porém, este não é o único problema existente. Outros tipos de sociedade possuem diferentes empecilhos para a chegada à libertação humana, os quais devem ser combatidos no processo revolucionário. É o caso das sociedades socialistas cuja economia é estatizada e centralizada. E aqui se insere a crítica à burocratização e à falta de liberdade.

Goldmann defende que não bastaria "abolir" apenas a reificação.[10] Não seria algo bem-sucedido tentar efetivar isso ao mesmo

10 Inclusive, ele chega a afirmar de fato que nas sociedades de economia estatizada a reificação foi suprimida. Abordar verdadeiramente esse tema para discordar ou concordar com Goldmann, fugiria dos propósitos do presente trabalho. Isso porque pressupõe um estudo mais profundo da sociedade soviética, o que não é nosso objetivo aqui. Mas, à primeira vista, acreditamos que seja uma ideia que pode ser problematizada. A passagem onde ele afirma essa ideia é a seguinte: "Pois bem, em 1917 na Rússia, e em seguida nas Democracias Populares, nasceu uma sociedade que se diz proletária, que nacionalizou os meios de produção, realizando, assim, no *plano econômico*, o que todos os teóricos socialistas sempre consideraram como a primeira condição indispensável a uma sociedade verdadeiramente humana. Ora, a experiência dos últimos vinte e cinco anos

tempo que há a construção de um Estado centralizado e controlador. Para ele, "A universalidade dos valores e sobretudo o respeito à liberdade individual não se conservam, em uma sociedade socialista, de modo mais automático do que em uma sociedade capitalista" (Goldmann, 1979, p.150). Defende-se que em uma sociedade verdadeiramente emancipada é preciso transformar as ideias de liberdade e igualdade *formais* em *reais*, como já vimos na discussão sobre comunidade autêntica.

Em nossa opinião, por um lado, ele tem razão, pois as sociedades estatizadas se burocratizaram, estando longe da real emancipação.[11] Por outro lado, ele se equivoca ao defender, como saída para esse problema, a descentralização do socialismo de mercado iugoslavo.[12] O grande problema é que, ao desenvolver essa ideia, ele associa mercado à liberdade, o que é não apenas simplista, como também equivocado, pois não aponta para a raiz do problema: a exploração do ser humano pelo ser humano.

A fundamentação de seu argumento é ainda mais questionável ao identificar o autoritarismo do Estado centralizado com o proletariado – classe que seria supostamente caracterizada apenas pela solidariedade, mas não pela liberdade. Esta última seria uma característica intrínseca do pensamento burguês, desenvolvida a partir do pensamento iluminista, ainda que apenas de modo formal. Goldmann, desse modo, fica no limiar de dizer que o operariado tem tendências autoritárias, mesmo o operariado enquanto classe para si (ou seja, enquanto classe revolucionária consciente). Em contraposição, ele coloca que os socialistas que lutavam pela liberdade eram

---

mostrou que a supressão da reificação e a nacionalização dos meios de produção não são suficientes *elas apenas*, para atingir esse objetivo" (Goldmann, 1979, p.150).

11 Para uma introdução crítica da experiência soviética e outras sociedades estatizadas, também denominadas como capitalismo de Estado, cf. *A Revolução Russa* e *Reflexões sobre o socialismo*, ambos de Maurício Tragtenberg (2007, 2008).

12 Aprofundaremos a posição do autor sobre o regime iugoslavo nos próximos tópicos, assim como apresentaremos nossa crítica de modo mais detalhado.

oriundos de quadros burgueses e pequeno-burgueses e, por isso, defendiam a liberdade, como vemos na seguinte citação:

> Sendo o proletariado, na sociedade capitalista, a classe menos atingida pela reificação, ele é também a classe na qual a ideologia liberal tem o caráter mais superficial. A liberdade individual formal, o direito ao erro, a liberdade de expressão etc., não são elementos ideológicos *endógenos* na consciência da classe operária, cujo pensamento é constituído – já o dissemos – a partir da ideia de *solidariedade* e não da ideia de *liberdade*.
>
> O elemento liberal que atuou durante longos anos no pensamento socialista europeu, que em alguns de seus setores atua ainda hoje, tem sua base social na existência dos quadros de origem burguesa e pequeno-burguesa que tendem – a nosso ver a justo título – a integrar no socialismo os valores sociais positivos da classe de onde saíram. (ibidem, p.151)

Contudo, o argumento do autor é problemático. A associação direta estabelecida entre proletariado/solidariedade, e burguesia/liberdade, não corresponde ao real sentido que deveria possuir uma classe revolucionária. O mais adequado e coerente, a nosso ver, seria estabelecer a seguinte relação: burguesia/liberdade formal; proletariado/liberdade real, o que inclui a solidariedade.[13] Pelo fato de o proletariado consistir na classe universal, que não teria nada a perder com a transformação social, a não ser seus grilhões (e os grilhões das demais classes sociais, que seriam abolidas), se tomarmos como referência a teoria de Marx. Essa problemática aparecerá novamente em sua discussão sobre a autogestão iugoslava, o que revela

13 Na verdade, há também aqui uma camada bastante complexa que se refere ao fato de que Goldmann considera que a União Soviética e outras sociedades planificadas foram verdadeiramente sociedades "operárias". Enquanto, na verdade, elas significaram o estabelecimento e a formação de um grande aparato burocrático no poder. Não se tratava de um Estado operário, mas sim de um Estado liderado por uma burocracia partidária. A ideia em si de Estado operário já é questionável.

um aprofundamento dessa concepção em seus escritos ao longo da década de 1960.

Em todo caso, apesar de algumas imprecisões teóricas e contradições, a abordagem de Goldmann da reificação contribui para a crítica à sociedade capitalista e a necessidade de superá-la, dando ênfase à necessidade de humanização e autenticidade. O mesmo ocorre em relação à sua crítica à burocracia das sociedades socialistas centralizadas, o que veremos a seguir. Em suma, a comunidade humana autêntica está no sentido contrário tanto da reificação, quanto da burocratização.

O problema da burocratização

O fenômeno da burocratização é um problema para o desenvolvimento de uma comunidade humana autêntica, pois pressupõe uma direção com um poder decisório concentrado. Como consequência, há a fragmentação dos indivíduos, retirando-lhes a possibilidade de pensar por si próprios e de tomar decisões coletivamente. A burocracia, enfim, é ligada à estratificação, mas possui especificidades históricas e sociais.[14]

Nesse sentido, considerando tais especificidades, em seus últimos escritos de 1970,[15] Lucien Goldmann começa a desenvolver

14 "É impossível de saber onde se situam as diferenças operacionais e definimos simplesmente a burocracia, pois cada uma destas burocracias é um elemento da estrutura social global, *ligada à estratificação*, a uma certa superestrutura; e é no interior desta estrutura global, que se trata precisamente de esclarecer, que poderemos compreender os diferentes tipos de burocracia" (Goldmann, 1978, p.185, grifos nossos).

15 Principalmente em dois textos. Um deles chamado *Révolution et bureaucratie*, proveniente de sua apresentação no *Colloque de Cabris: sociologie et révolution*, no final de julho de 1970, publicado na revista *L'Homme et Société* (n.21, 1971) e, posteriormente, reunido na coletânea *Épistémologie et philosophie politique* (Goldmann, 1978). E outro texto chamado *La dialectique aujourd'hui*, também proveniente de uma apresentação, mas desta vez na Escola de verão de Korçula (Iugoslávia), no final de agosto de 1970, publicado também em *L'Homme et la*

análises sobre esse fenômeno e propõe uma tipologia de diferentes estruturas burocráticas.[16] Contudo, sua proposição tem um *caráter provisório* enfatizado por ele: "Gostaria, a partir de agora, abordar o problema da burocracia e propor uma esquematização do conceito de estrutura burocrática. [...] talvez eu mesmo, daqui um ano, acharei péssima e a modificarei, mas vou apresentá-la para ser discutida" (Goldmann, 1971a, p.173). A partir disso, cinco estruturas burocráticas são propostas: 1) a do Estado liberal; 2) a dos Partidos social-democratas; 3) a russa/bolchevique; 4) a stalinista; 5) a da sociedade tecnocrática.

A *estrutura burocrática do capitalismo liberal* se manifestou principalmente como burocracia estatal. É principalmente em relação a essa burocracia que Max Weber (1974) desenvolveu seus estudos. Há, aqui, a relação entre mercado e burocracia, na qual esta última só pode ser plenamente compreendida se se considerar o modelo

Société (n.19, 1971), e reunido na coletânea *Création culturelle dans la société moderne* (Goldmann, 1971a).

16 Nem precisamos mencionar que a ideia de *tipo* e *tipologia* vem da sociologia compreensiva e racional de Weber, segundo o qual o "tipo" é construído racionalmente, a partir da separação do que é racional, do que é "controlável", e do que é irracional, sendo este último considerado como desvios (WEBER, 1999). Abordando a construção de tipos ideais, o sociólogo alemão afirma: "No domínio da sociologia, somente se podem construir 'tipos médios' com alguma univocidade quando se trata de diferenças de grau entre ações qualitativamente iguais, determinadas por um sentido. [...] As construções típico-ideais da ação social são, portanto, 'estranhas à realidade', [...] quanto mais nítida e inequivocamente se construam esses tipos ideais, quanto mais alheios ao mundo estejam, [...] tanto melhor prestarão seu serviço, terminológica, classificatória, bem como heuristicamente" (Weber, 1999, p.13). Goldmann, no entanto, difere-se do sociólogo alemão no sentido de que ele inclui o engajamento e a dialética marxista em suas análises. O que constatamos é, portanto, uma mistura do tipo de Weber com a *historicidade* do pensamento dialético, a qual é enfatizada em vários momentos, inclusive para apontar que essa esquematização de tipos não é eterna. Em suas palavras, "[...] o nível das esquematizações não é permanente nem eterno. Com a história que continua, o pesquisador deve sempre se perguntar onde se situa o nível operatório da análise; se ele se enganou, é de livre discussão das objeções que as correções podem surgir" (Goldmann, 1971a, p.160-161).

> da economia burguesa. Esta estrutura tem como principal consequência a já abordada intensificação da especialização, sendo que "A separação da força de trabalho e da personalidade do operário, sua metamorfose em uma coisa, em um objeto que o operário vende no mercado, repete-se igualmente aqui [na burocracia]" (Lukács, 2012, p.220-221).

O fenômeno burocrático, portanto, nesse caso, é também uma expressão desse sistema de relação entre coisas, revelando o aprofundamento da estrutura reificada na sociedade e na consciência. Como o próprio sociólogo alemão coloca, abordando a desumanização da burocratização, "'Sem relação com pessoas' é também a palavra de ordem no 'mercado' e, em geral, de todos os empreendimentos onde há apenas interesses econômicos" (Weber, 1974, p.250).[17] Enfim, este autor é a fonte descritiva utilizada por Lukács e Goldmann para abordar o tipo de estrutura burocrática do Estado liberal.

Com a constituição de uma sorte de contracultura operária no capitalismo, surgem os *partidos social-democratas*. Contudo, estes acabaram por criar uma "sociedade dentro da sociedade". Ou seja, começaram a se autonomizar. É justamente neles que Goldmann (1971a, 1978) identifica o *segundo tipo* de estrutura burocrática. O grande problema é que as burocracias desenvolvidas a partir desses partidos criavam uma falsa consciência revolucionária, tendo em vista que uma parte considerável era reformista – a qual Rosa Luxemburgo buscava combater. Era frequente, além disso, a defesa de um positivismo "integrado" ao marxismo.

Ao mesmo tempo, nesse mesmo contexto houve a criação de uma contracultura operária como uma força política importante e com potencial revolucionário por parte do proletariado. Essas

17 Em *Ensaios de sociologia*, no capítulo chamado *Burocracia*, Max Weber caracteriza de modo metódico todas as características do fenômeno burocrático no período moderno. Além disso, ele o associa à administração, aos funcionários burocráticos, à hierarquização etc. Além de fundamentar historicamente seu surgimento, o que ele chama de suas "causas". Para aprofundamento dessas características, cf. Max Weber (1974).

características se tornaram transparentes em momentos de crise social, como as revoluções operárias do início do século XX. Ou seja, embora parte dos partidos social-democratas fosse reformista, o proletariado podia impulsionar uma via por meio desta contracultura mais revolucionária. Em suas próprias palavras,

> A potencialidade de explosão revolucionária e de função revolucionária, mas periódica do proletariado – que vai durar enquanto o proletariado existir – estava baseada simplesmente no fato de que, tudo sendo integrado econômica e socialmente, ele tinha, no entanto, uma contracultura que podia, em certos momentos, se tornar revolucionária. E isso nos deu uma burocracia muito precisa, a burocracia dos partidos social-democratas (Goldmann, 1971a, p.175-176).

O *terceiro tipo* de burocracia também tem relação com partidos, mas, nesse caso, em referência ao Partido Bolchevique. Aponta-se que se trata de um partido revolucionário, mas não proletário, pois engloba outros grupos e classes sociais, como camponeses, minorias nacionais etc. Além disso, "[...] esta organização do combate, bem entendido, demandava às vezes taticamente funções burocráticas muito contestáveis, mas concebidas e pensadas como meios para a realização revolucionária" (ibidem, p.177). Porém, ela não é a mesma coisa que a *burocracia stalinista*, o *quarto tipo de estrutura burocrática* elencado.

Primeiramente, é preciso enfatizar que Goldmann não personaliza esta burocracia – embora utilize o termo "stalinista". Ele defende que não se trata da história pessoal de um homem ou de um poder pessoal, mas realmente de um novo tipo de estrutura burocrática. Um dos principais objetivos dessa burocracia seria manter a existência da União Soviética. Para tanto, sua ideia seria não apoiar nenhuma revolução proletária, a fim de não fazer com que as burguesias se unam e consigam se tornar uma força contrarrevolucionária que eliminem a URSS.

Nesse sentido, uma das suas principais características é o cinismo, no qual se mantém o discurso de contracultura e de posição

revolucionária. Porém, na prática, qualquer revolta ou revolução é impedida. Assim, o que marca sua especificidade é "[...] não provocar uma crise revolucionária, mantendo uma consciência de contracultura; e isso explica a influência que o stalinismo pôde manter no proletariado internacional" (ibidem, p.179).

Por fim, a *quinta estrutura burocrática* apresentada é a *tecnocracia*, nascida das transformações tecnológicas, presente na Europa dos anos 1960, mas com tendência a se expandir. Porém, ele não se detém muito nela, mencionando que é uma sociedade que tende a se racionalizar cada vez mais (o que não é bem uma de suas características específicas, pois isso existe desde as análises de Weber do período do Estado no capitalismo liberal). O que Goldmann (1971a) nos faz supor no fim de sua exposição sobre essa estrutura burocrática, é que (ainda) não se trata de uma estrutura que permite mudanças revolucionárias bruscas e repentinas, pois a possibilidade de fracasso é grande.

Após esse panorama pelos tipos de burocracia, gostaríamos de sublinhar a crítica que o autor realiza à burocracia russa (bolchevique) e à burocracia stalinista. É a partir disso que ele critica as sociedades socialistas centralizadas. Para tanto, remonta-se a discussão sobre organização partidária no interior da Segunda Internacional, mais precisamente a oposição entre o partido de tipo "leninista" e o de tipo "luxemburguista". As principais diferenças apontadas entre eles são as seguintes:

> [...] a ideia fundamental que, eu acredito, rege, salvo em certos momentos, a política leninista, é que é preciso um partido muito disciplinado. O partido leninista é um partido de revolucionários profissionais, enquanto para Rosa Luxemburgo [...] os burocratas têm uma tendência ao desvio, e o partido deve ter uma relação orgânica com a classe operária (Goldmann, 1978, p.192).

Na citação anterior, Goldmann resume de modo límpido o que de fato encontramos nos escritos originais de Lênin e Rosa. Para o líder bolchevique, o partido deve ser centralizado, o que pressupõe uma

especialização dos quadros. Ao afirmar que "o operário revolucionário deve converter-se também em um revolucionário profissional" (Lênin, 2020, p.141), defende-se, em outras palavras, que o operário se torne um burocrata. O operário verdadeiramente revolucionário nessa perspectiva é o operariado burocratizado, especializado, e não o que tem consciência de classe nos termos lukacsianos.[18]

Nesse sentido, parte-se da ideia de que a classe proletária não é uma força fundamentalmente revolucionária, devendo haver uma imputação, vinda de fora, da consciência revolucionária por uma vanguarda. Esta última deveria ser dirigida por revolucionários profissionais, sendo estes os mais aptos a guiar a revolução, com uma centralização das ações e do partido. Nas palavras de Lênin (ibidem, p.50):

> Dissemos que a consciência social-democrata, os operários *nem sequer* a podiam ter. Esta só podia ser introduzida de fora. A história de todos os países testemunha que a classe operária, exclusivamente a partir de suas próprias forças, é capaz de desenvolver apenas uma consciência tradeunionista, ou seja, a convicção de que é necessário agrupar-se em sindicatos, lutar contra os patrões, exigir do governo estas ou aquelas leis necessárias aos operários etc.

18 Essa nossa afirmação poderia originar uma extensa discussão: quando Lukács escreveu *História e consciência de classe*, a obra de Lênin a que ele tinha acesso era *O Estado e a revolução*, um livro considerado "anarquista" por alguns, por abordar a extinção do Estado. Lukács nesse momento era muito mais luxemburguista do que leninista, e o conjunto de seus ensaios aponta para uma contradição. Em certos textos, ele defende o papel dos conselhos operários como exemplo de avanço de consciência de classe; em outros, enfatiza o papel de um partido centralizado. Isso é fruto, entre outras determinações, da falta de informação e de outras obras do líder bolchevique em uma época em que as notícias circulavam muito lentamente, além da barreira linguística. Aliás, o próprio Goldmann identifica essa ambiguidade nesta obra de 1923. Aponta-se que sua defesa da união entre sujeito e objeto não é compatível com o que Lênin preconiza em *O que fazer?* A união entre sujeito e objeto, na verdade, é mais compatível com a ideia de espontaneidade da Rosa Luxemburgo. Sobre isso, cf. *À propos d'Histoire e conscience de classe*, especialmente p.42 (Goldmann, 1977).

Nessa perspectiva, pressupõe-se que as lutas de classes não existam verdadeiramente no cotidiano, "pois a luta espontânea do proletariado não se transformará em sua *verdadeira* [sic] 'luta de classes' enquanto não for dirigida por uma sólida organização de revolucionários" (ibidem, p.144, grifos nossos). Isso conduz à defesa da concentração do poder decisório, sendo que, como vimos, tal característica é duramente criticada por Goldmann, tanto nesse caso de uma organização que se pretende revolucionária, quanto na sociedade capitalista, especialmente a tecnocrática. Desse modo, o problema da burocratização no movimento operário ocorre quando este espelha uma organização burocrática capitalista.

E o exemplo da defesa do taylorismo por Lênin é cristalino nesse sentido.[19] Assim, Serge Mallet (1969, p.36) bem coloca que:

> [...] a burocratização do movimento operário nos países ocidentais era a consequência e não a causa de uma estrutura da classe operária, ela mesma determinada pelo modo de organização técnica da produção capitalista. É impressionante que os autores marxistas nunca tenham ligado o fenômeno de concentração econômica e de burocratização própria do capitalismo e os de sua organização técnica do trabalho. Lênin, por exemplo, considerava em 1923 que a União Soviética tinha tudo a ganhar com a introdução do sistema de Taylor em suas empresas.

É pertinente apontar que desde 1918 Lênin (2017, p.332-333) já afirmava:

> A República Soviética deve adotar a todo o custo as conquistas mais valiosas da ciência e da técnica neste domínio. A possibilidade

19 Analisamos os textos de Lenin sobre o taylorismo em um texto chamado "Leninismo e dominação burocrática: os escritos de Lênin acerca do taylorismo", no qual abordamos mais sobre o assunto, cf. Ferreira e Teles (2021). Vale igualmente conferir as discussões na União Soviética envolvendo militarização do trabalho, como explanado em *Os bolcheviques e o controle operário*, de Maurice Brinton (1975).

> de realizar o socialismo é determinada precisamente pelos nossos êxitos na combinação do Poder Soviético e da organização soviética da administração com os últimos progressos do capitalismo. Tem de se criar na Rússia o estudo e o ensino do sistema de Taylor, sua experimentação e adaptação sistemáticas.

Rosa Luxemburgo, por sua vez, desenvolveu uma perspectiva bastante diferente de organização partidária, o que é evidente em textos como *Greve de massas, partidos e sindicatos* (1906). Para ela, a mudança deve estar ligada às ações daqueles que estão "embaixo". Ou seja, o papel do partido social-democrata não deveria ser o de criar uma liderança descolada da base. Rosa era contrária à ideia de que se deveria imputar a consciência revolucionária no proletariado. Porém, ao mesmo tempo, não defendia que os revolucionários devessem esperar passivamente a ação da classe proletária. Assim, o sentido atribuído à palavra *vanguarda* é o de incentivo à potencialidade já existente da luta revolucionária, diferentemente do sentido leninista.

Desse modo, a greve de massas deve ser concebida como "o pulso vivo da revolução" e "seu motor mais poderoso" (Luxemburgo, 2011a, p.299). "Massas" entendidas como os trabalhadores que devem "unir-se em massa". Ou seja, que devem "superar a pulverização e o esfacelamento das oficinas individuais, a que está condenado pelo jugo diário do capital" (ibidem, p.325). Trata-se nada mais do que aquilo que discutimos em Goldmann sobre a ênfase dada à necessidade de *ação coletiva*, superando a divisão social do trabalho capitalista, sua superespecialização. O ser humano isolado não chega a lugar algum, ele depende de *ações comunitárias*. Partindo desse mesmo pressuposto, "A greve de massas é, assim, a primeira forma natural, impulsiva de toda grande ação revolucionária do proletariado" (ibidem, p.325).

Nessa perspectiva, não deveria haver uma oposição entre espontaneidade e partido organizado; luta econômica e luta política; sindicato e partido. Rosa parte do pressuposto da *união entre meios e fins*. Das relações da parte com o todo. Por isso critica a especialização e

o burocratismo dos sindicatos, que eram frutos da "divisão técnica do trabalho entre a forma de luta política e sindical" (ibidem, p.345). Ela também age na contramão da ideia leninista de centralização, disciplinarização e hierarquização. No lugar, defende a espontaneidade que não é contrária à desorganização, discordando, mais uma vez, da ideia leninista de vanguarda em que a consciência é imputada de fora.

Assim, naturalmente, em 1918, o partido bolchevique foi duramente criticado por ela. Aponta-se que uma sociedade socialista não deve ser implementada *por decreto* (Luxemburgo, 2011b). Rosa criticou igualmente a instalação da Terceira Internacional em Moscou, propondo que a sede se estabelecesse em outro local. Porém "isso foi deixado de lado. Era mais uma mulher que muitos consideravam até meio histérica, briguenta, que estava chateando, perturbando o santo sossego dos barrigudos carecas de uma burocracia nova" (Tragtenberg, 2011a, p.81). Ela já previa aquilo que efetivamente se concretizou no desenrolar do século XX: a influência do Estado soviético no movimento revolucionário internacional. O resultado é conhecido: a bolchevização dos partidos comunistas e a consequente submissão a dogmas.

Logo após sua trágica morte (e ainda contemporaneamente), poucos a levaram a sério, como a tradição chamada "esquerdista" dos comunismos de conselhos, relegados ao esquecimento na história do marxismo, e Lukács em *História e consciência de classe*, mas que pouco depois faria uma autocrítica e tomaria partido de Lênin.[20] No entanto, nos anos 1960, o pensamento de Rosa Luxemburgo é resgatado, pois havia uma grande e importante parcela da esquerda

20 No ano seguinte à publicação de *História e consciência de classe*, em 1924, o autor húngaro publica *Lênin: um estudo sobre a unidade de seu pensamento*. Nessa obra, realiza duras críticas à Rosa Luxemburgo, especialmente na discussão sobre imperialismo. Aqui, converte-se de fato ao leninismo, a partir das críticas recebidas pela Terceira Internacional à obra de 1923. Isso se aprofunda a partir de 1929-1930 quando toma contato com os *Cadernos filosóficos* de Lênin e adere à sua teoria do reflexo, que considera a existência de um todo econômico objetivo exterior ao sujeito, marcado pela contradição e pela luta de classes e refletido na teoria. Daí sua crítica ao subjetivismo.

que não queria deixar de ser revolucionária e, ao mesmo tempo, criticava as sociedades socialistas burocratizadas e dogmáticas, em especial a União Soviética.[21] É precisamente nesse momento que se localiza a discussão de Lucien Goldmann em sua crítica à burocracia russa e stalinista, considerando mais adequada a visão proposta por Rosa Luxemburgo. Nesse sentido, ele aponta que, embora em 1917 tivesse havido uma esperança revolucionária, após a tomada de poder pelos bolcheviques em outubro ocorreu o processo de *centralização*, um dos elementos responsáveis pela amplificação da burocratização. A partir dessa premissa, o autor levanta problemas importantes, especialmente o da liberdade:

> Em 1917, na ideologia, no pensamento, a esperança da revolução proletária internacional se torna dominante. O que vai então acontecer na Rússia? Por enquanto, o poder é tomado por um grupo organizado que se torna um partido do poder, um partido do Estado, e toda análise mostra que isso vai amplificar um processo de burocratização em um país de maioria camponesa, depois de uma guerra civil na qual os quadros eram dizimados e em período de crise que proibiu toda uma fração organizada. Por enquanto, chega-se a um Estado orientado em direção ao socialismo com uma burocracia que tenta ainda manter, no interior ao menos de seu próprio grupo, a liberdade de discussão. Mas teóricos socialistas muito importantes, que não são russos, colocam o problema. (Goldmann, 1978, p.195)

21 O Brasil, nesse sentido, estava avançado em relação à Europa, pois já nos anos 1940, graças a Mário Pedrosa, os textos da revolucionária polonesa eram lidos e divulgados. Como vemos no relato de Maurício Tragtenberg: "Às vezes fico pensando em que medida temos tantos viúvos de Rosa Luxemburgo. [...] Quando caiu a ditadura de Vargas, eu era mocinho e autodidata; comprava um jornal em São Paulo, na Praça da Sé, um semanário chamado *Vanguarda Socialista*, editado por Mário Pedrosa [...]. Era um jornal incrível. [...] *A revolução russa* e as 'Questões de organização da social-democracia', textos de Rosa, apareciam ao lado de trabalhos de Bukharin, Hilferding e Kautsky. E a gente se punha a par dos grandes dilemas do marxismo" (Tragtenberg, 2011a, p.71).

Assim, a partir de 1924 o cenário russo e mundial começa a se tornar ainda mais complicado, devido à falta de grupos revolucionários, ou melhor, de um movimento operário revolucionário mundial organizado. Desse modo, o stalinismo toma espaço não apenas na URSS. Há, nesse momento, um Estado que visa se expandir, com o objetivo de *dirigir* (ainda mais) as massas camponesas e os outros grupos sociais. É por isso que há um aumento do poder da máquina partidária.[22] No âmbito teórico, retornam as ideias positivistas no marxismo. Nesse sentido, logo após 1923 houve "um período dominado pelos 'engenheiros sociais', por uma burocracia que tenta manipular, dominar a sociedade sem esconder totalmente o que acontece" (ibidem, p.199).

No ano de 1929, Goldmann identifica um salto qualitativo com a mudança de natureza da burocracia, marcada pelo reforço do poder estatal. A partir de então, ele denomina esta sociedade como stalinista. Há nesse momento a forte ideia de que é preciso, em um momento de fraqueza, desenvolver a força industrial e militar. Defende-se a manutenção do poder a partir da necessidade de enfraquecimento da burguesia, que deve permanecer fragmentada. Nesse contexto, estabelece-se a principal característica da burocracia stalinista, qual seja, o cinismo de, discursivamente, se dizer revolucionária, mas, na prática, restringir ou proibir organizações e movimentos revolucionários. É seguida a ideologia do "mal menor". A vigilância e a ortodoxia se tornaram de tal modo fortes, que

22 Sobre esse processo, cf. (Carr, 1979, p.46). É importante reforçar que a raiz do problema que se manifestou de forma mais profunda com o momento do stalinismo está na própria concepção partidária leninista. Como bem coloca Maurício Tragtenberg (2007, p.128), o Partido Bolchevique "apesar de suas pretensões teóricas revolucionárias, é um órgão burguês, na medida em que é um *Estado em miniatura*, cuja finalidade é *tomar o poder*, não o destruir". Ou seja, na *prática*, as ideias presentes em *O que fazer?* (1902) se encaixaram como uma luva nos acontecimentos históricos posteriores. Por esse motivo, torna-se questionável o argumento de que o líder russo teria deixado as posições de 1902 de lado em *O Estado e a revolução* (1917), em que os sovietes *parecem* ocupar um lugar importante. Na verdade, o que Lênin apresenta neste último livro, não é o que se concretiza verdadeiramente na prática.

> [...] o fato mesmo de analisar esta política não será mais tolerada, que se criará o tipo de burocracia stalinista, muito diferente do tipo do período precedente, o burocrata que, sabendo muito bem que é antirrevolucionário, não por maldade nem por traição, mas porque a revolução é perigosa para a Rússia, pois ela une a burguesia. (ibidem, p.200-201)

Em suma, desde o desenvolvimento do Partido leninista a burocratização já se fazia presente. Com a constituição da União Soviética, essa característica se aprofundou, assim como o controle social e a falta de liberdade. Isso implicou uma sociedade desumanizada, o que não é compatível com os princípios comunitários. Por isso, Goldmann não defendia o modelo soviético.

Nesse aspecto, insere-se outro ponto importante de discussão, o dos *meios* e dos *fins*, que devem ser *unidos*, tal como defendido por Rosa Luxemburgo. Estes elementos devem constituir uma totalidade estruturada e dialética. Nesse caso, não se concebe nem o maquiavelismo (o fim justifica os meios), nem o moralismo abstrato (normas abstratas, boa vontade). Nesse sentido,

> [...] o pensador materialista e dialético sabe que *os meios agem também sobre o fim*, que esta ação pode ser mais ou menos forte e que a partir de um certo instante a quantidade se transforma em qualidade. Conhece-se muito bem, por exemplo, os perigos de uma supressão da liberdade individual demasiado longa e não é o primeiro a compreender a que ponto o fato de que as condições concretas da luta de classes tanto prolongaram a duração do período de transição que é a ditadura do proletariado, complica os problemas práticos da realização do socialismo e tem o risco de colocar esta realização ela própria em questão. (Goldmann, 1959b, p.19)

Ou seja, meios burocráticos levam a sociedades burocráticas. Isso vale igualmente para a *liberdade*, o que nos faz retomar a questão da (não) valorização do humanismo. Considerando esses aspectos, Goldmann distancia o pensamento de Marx e Engels do modelo

empreendido pelas sociedades socialistas centralizadas e burocratizadas. Em suas palavras,

> [...] o pensamento deles [de Marx e Engels] sempre se desenvolveu na linha de um humanismo integral, que afirma os valores da liberdade individual, da liberdade de expressão, da universalidade e da igualdade, [...] e em nenhum momento os pensadores socialistas fizeram da ditadura, mesmo proletária, das limitações da liberdade e da igualdade, um valor fundamental e durável de sua filosofia.
>
> Ora, sem poder entrar nos detalhes, é evidente, para todos os teóricos sérios, que na URSS primeiro, e em muitos países de caráter socialista em seguida, se desenvolveu um aparelho burocrático considerável e uma sociedade na vida intelectual, social e política na qual os valores do humanismo ocidental (liberdade, igualdade e notadamente liberdade de expressão) desempenharam e ainda desempenham um papel extremamente reduzido (Goldmann, 1970a, p.306-307).

Não se trata aqui, portanto, do velho debate segundo o qual "tudo" teria sido "culpa" de um indivíduo chamado Josef Stálin. Do mesmo modo, ele também não justifica todas as ações apenas pela conjuntura, em que tudo poderia ser defendido em nome da "salvação" do "comunismo" (mesmo que isso custasse a liberdade coletiva e individual). É certo que as situações conjunturais reforçaram o surgimento desses modelos autoritários e burocráticos sob o nome de socialismo. Goldmann, entretanto, pontua que existia sobretudo um *problema estrutural* nessas sociedades, advindo do nascedouro, isto é, da forma partidária-organizacional.

Ao pensar em soluções para resolver esse problema, durante os anos 1960 ele passa a defender o *reformismo revolucionário*. A partir deste meio, seria possível chegar a uma sociedade mais humana e autêntica. Um esboço de sua concretização foi identificado com a *experiência iugoslava de autogestão*, a qual não era considerada de modo algum um modelo social acabado. Aprofundaremos essas duas ideias a seguir.

Para além das sociedades socialistas burocratizadas

Reformismo revolucionário

A questão "reforma *ou* revolução" é um debate clássico do marxismo. A crítica ao reformismo vem desde Marx e Engels, o que é evidente, por exemplo, no *Manifesto comunista*. No início do século XX essa temática permanece presente. Durante a Segunda Internacional, no seio do Partido Social-Democrata Alemão (SPD), há o conhecido debate entre Bernstein e Rosa Luxemburgo. O primeiro defendia que as mudanças sociais deveriam ocorrer de forma paulatina por meios legais, sem pensar na abolição total do capitalismo de imediato. Rosa, por sua vez, era a favor da abolição total do capitalismo a partir do processo revolucionário, com incentivo às greves de massa e à espontaneidade da classe trabalhadora, tal como vimos anteriormente. Ela argumentava que reformas só poderiam conduzir mudanças *quantitativas* na sociedade *já existente*. Ou seja, *reforma* e *revolução* são, em sua *essência*, diferentes (Luxemburgo, 2011c).[23]

Na contramão desse pressuposto, na França dos anos 1960, uma parte da esquerda crítica à União Soviética e ao PCF passa a defender

23 "É basicamente errado e inteiramente anistórico imaginar o trabalho legal de reforma apenas como a revolução estendida e a revolução como uma reforma condensada. Uma revolução social e uma reforma legal não são fatores diferentes por *sua duração*, mas pela *essência*. Todo o segredo das transformações históricas por meio do uso do poder político encontra-se justamente na reversão de mudanças apenas quantitativas em uma nova qualidade, dito de maneira concreta: na passagem de um período histórico, de uma ordem social a outra. Quem, portanto, se manifesta pelo caminho da reforma legal, *em vez de* e *em oposição* à conquista do poder político e à transformação da sociedade escolhe, de fato, não um caminho mais calmo, seguro e vagaroso para um *mesmo* fim, mas também um *outro* fim, a saber, em vez da realização de uma nova ordem social, opta apenas por mudanças quantitativas na antiga. Assim é que, a partir das posições políticas de Bernstein, chega-se à mesma conclusão se se tiver como base suas teorias econômicas: que elas, no fundo, não visam a realização da ordem *socialista*, mas apenas a reforma da ordem *capitalista*, não a superação do sistema salarial, mas a maior ou menor exploração, em suma, a eliminação dos abusos capitalistas, e não do capitalismo propriamente dito" (Luxemburgo, 2011c, p.69)

a ideia de *reformismo revolucionário*. De forma mais precisa, ela se torna central nas discussões do Parti Socialiste Unifié (PSU), fundado em abril de 1960. O conceito não foi elaborado pelos seus filiados, mas por André Gorz, a partir de seu contato com os revolucionários antistalinistas italianos – tais como Lelio Basso, Vittorio Foa, Bruno Trentin, Lucio Magri e Giorgio Amendola. Isso ocorre por volta de 1963, quando esteve na Itália a trabalho. Ao mesmo tempo, esses italianos também se aproximam do PSU, contribuindo, inclusive, com sua fundação. Assim, a ideia de "não dissociar reformas e transformações profundas da sociedade" ficou conhecida como "via italiana", em contraposição ao stalinismo e ao reformismo tradicional (Gianinazzi, 2019, p.110).

Lucien Goldmann nunca fez parte oficialmente de partido algum, mas era próximo do PSU. É nesse contexto que ele acrescenta tal discussão aos seus escritos, inspirado principalmente em Serge Mallet (filiado ao partido supracitado). Assim, antes de abordarmos o que o autor franco-romeno escreveu sobre o assunto, vamos apresentar brevemente de que modo essa discussão está presente em Gorz e em Mallet.

Para fundamentar sua ideia de reformismo revolucionário, André Gorz (1964) parte de dois pressupostos importantes. O primeiro é de que a classe operária mudou. De fato, como vimos no capítulo sobre o contexto sócio-histórico, ela é integrada por meio do consumo e suas características de trabalho também mudaram devido aos avanços tecnológicos. Assim, a luta pelo combate à miséria não aparecia tão central como antes. Houve a criação de uma esfera de trabalhadores que eram consumidores. Evidentemente, tal interpretação está inserida dentro da conjuntura específica da Europa central e dos Estados Unidos dos anos 1960.[24]

O segundo pressuposto é o de que revoluções insurrecionais a partir de uma organização centralizada e hierarquizada, tal como o

24 Como bem coloca Mallet (1969, p.36) "[...] a prática da luta social durante o segundo quarto do século XX quase não foi diferente na Inglaterra e na França. [...] a luta para a obtenção de meios de consumo mais abrangentes, mais inseridos no quadro das necessidades criadas pela indústria capitalista ela própria".

Partido Bolchevique, conduzem à formação de uma sociedade burocratizada. Para o autor austríaco,[25] esses tipos de revoluções não são mais sequer considerados como uma opção. Nesse sentido, ele argumenta que reforma *ou* revolução não era mais uma questão de alternativa, mas sim de conjunção: reforma *e* revolução (Gorz, 1964).

Associando esses dois elementos, considera-se que não se deveria esperar uma revolução política, uma tomada do poder estatal, para então começar a pensar na organização social e econômica de uma nova sociedade. No lugar, propõe-se prefigurações de modos organizacionais que ao longo do tempo poderiam se generalizar por toda a sociedade, formando algo novo em sua totalidade. Isso deveria ocorrer por meio de *reformas revolucionárias (anticapitalistas)*. Estas são determinadas pelo que elas "devem ser": "Não é necessariamente reformista uma reforma reivindicada não em função do que é possível dentro do quadro de um sistema e de uma gestão de dados, mas do que deve ser tornado possível em função das necessidades e das exigências humanas" (Gorz, 1964, p.12).

Para tanto, os trabalhadores devem "conquistar *poderes* ou afirmarem *uma potência* (ou seja, um poder não institucionalizado)" (ibidem, p.13). Ou seja, abrir *brechas* para que *reformas estruturais* sejam instaladas, as quais devem ser aplicadas, necessariamente, pelos trabalhadores. Assim, não haveria possibilidade de que algo imposto pelo Estado capitalista desse certo, caso contrário, deixaria de ser uma reforma estrutural.

Nessa perspectiva, a única saída seria a de que os trabalhadores tomem para si o poder em suas mãos, constituindo "poderes subalternos" e "poderes autônomos". O primeiro significa a partilha de responsabilidade. Já o segundo, significa questionar e rejeitar a ideia de controle, o que está relacionado à autogestão:

25 Nascido em Viena, na Áustria, seu nome de nascença era Gerhart Hirsch. Com a invasão nazista, fugiu com sua mãe para a Suíça. Em 1949 se instalou na França. Em seus livros, passou a assinar com o nome André Gorz. Sobre sua vida e trajetória, cf. *André Gorz: une vie* (Gianinazzi, 2019).

> Tal poder autônomo é um primeiro passo em direção à subordinação das exigências da produção às exigências humanas, com, por uma perspectiva última, a conquista do poder de autogestão.
>
> O exercício desse gênero de poder autônomo não pode se limitar à contestação puramente negativa. Mas é evidente também que ele jamais será outorgado, nem acordado sem combate pelo patronato. Ele deve ser imposto a partir da luta. (ibidem, p.15)

Assim como Gorz, Mallet (1969) coloca, já no contexto pós-68, que o problema da revolta colocada pela nova classe operária (os técnicos) é a ausência de poder. O que ocorreria não apenas pela via administrativa financeira, mas também pela organização do trabalho. Em outras palavras,

> [...] o capitalismo, por manter o famoso poder decisório dos empresários, necessita de um sistema de produção no qual o produtor é reduzido ao estado de objeto, e manterá este sistema mesmo que, do ponto de vista estrito da produtividade, ele apareça hoje como não sendo o melhor. (Mallet, 1969, p.37)

Considerando igualmente o problema do poder decisório, Lucien Goldmann também se apoia no conceito de reformismo revolucionário. Porém, é importante salientar que ele nunca escreveu um artigo específico, nem aprofundado, sobre o assunto. Esse tema aparece geralmente em seus textos dos anos 1960 como um apoio conceitual e contextual para justificar a defesa de seu humanismo em direção à verdadeira libertação humana.

Nesse sentido, a abolição do capitalismo é vislumbrada, mas a partir dessa via não ortodoxa. O que cai por terra, novamente, a ideia de que o autor teria supostamente se rendido ao pessimismo nos anos 1960 – elemento o qual já apontamos no capítulo 1.[26]

26 É importante relembrar que a defesa de Goldmann do reformismo revolucionário é *anterior* aos eventos do Maio de 1968. Após esse momento histórico, o autor *continua* a defender essa perspectiva política. A diferença, como colocamos no Capítulo 1, se dá na ênfase sobre quando as transformações estruturais

Ele acreditava de fato que seria possível empreender reformas que não fossem essencialmente capitalistas. Para Rosa Luxemburgo, isso seria uma contradição entre termos, demarcando aqui sua principal diferença em relação a essa autora, apesar das concordâncias em relação à organização política. Enfim, assim como Gorz, Goldmann defendia o desenvolvimento de uma nova sociedade a partir de "um reformismo orientado para uma mudança radical das estruturas, ou seja, de um *reformismo revolucionário*" (Goldmann, 1970a, p.353).

As mudanças ocorreriam paulatinamente, começando pela esfera econômica para depois chegar à política. Tal argumento era fundamentado no exemplo histórico da passagem do feudalismo para o capitalismo. De modo análogo a este processo, seria possível, de acordo com essa perspectiva, pensar na transição do capitalismo para o socialismo a partir de "transformações econômicas, graduais e pacíficas (ainda que conflituosas), [que] precedem uma eventual revolução política que, aliás, não seria mais sempre inevitável (ver o caso da ascensão ao poder da burguesia na Alemanha do século XIX)" (ibidem, p.299).

Goldmann defendia a ideia de que quanto mais a sociedade se torna rica, mais se atribui importância à cultura e à liberdade. Assim, aponta-se que, com isso, é necessário retomar o *poder de decisão*, em direção à autogestão. Ou seja, é como se se enxergasse a *possibilidade* de uma "evolução" gradativa para uma nova sociedade. A necessidade de poder decisório é vista como uma característica intrínseca dessa nova classe operária (técnicos):

> Quanto mais rica se tornar a sociedade, mais a importância da cultura, da liberdade e das satisfações pessoais autênticas crescerão em relação ao princípio da eficácia na produção dos bens materiais e mais as novas camadas de operários qualificados, de técnicos e de especialistas tenderão a recusar o estatuto unidimensional de simples executantes bem remunerados para pedir uma democratização

---

poderiam ocorrer (1968 demonstrou que era mais próximo do que se poderia crer) e de que modo elas poderiam ocorrer (questão insurrecional).

> das responsabilidades econômicas e do poder de decisão, mais eles se orientarão em direção à exigência de uma adaptação das relações sociais às novas estruturas técnicas e econômicas da sociedade, em direção à exigência da realização da autogestão. (ibidem, p.280-281)

Como houve um aumento do nível de vida entre os técnicos (a nova classe operária), esse fato conduziria a reivindicações qualitativas no lugar das quantitativas a partir de uma via, primeiramente, violenta e, em seguida, não violenta. Subentende-se, aqui, que a primeira via violenta teria se concretizado com o Maio de 1968. E o momento não violento seria após esses eventos, mas marcado por reivindicações que pouco a pouco modificariam as estruturas da sociedade. Em todo caso, definitivamente, não é mais o modo como Marx concebia a tomada do poder pela classe operária, o que é apontado pelo próprio autor:

> Não se trata mais de uma classe que não tem nada, que não conhece a sociedade e deve primeiro conquistar o poder político para transformá-la, não se trata do esquema tradicional da revolução de Marx. Se nos situamos somente neste nível de relações entre estas novas camadas e os tecnocratas, ou seja, o grupo que tem o poder e os centros de decisão, então a resposta é precisa: é uma camada que já toma e que vai tomar progressivamente posições no interior da sociedade existente. (Goldmann, 1978, p.205)

Assim, defende-se a necessidade de empreender decisões qualitativas em direção a uma democracia econômica, na qual "a direção terá sempre necessidade de aprovação dos outros e não poderá tomar decisões senão com um certo consenso que pode criar e transformar as relações no nível de produtores" (ibidem, p.206). Aqui se insere a importância dos estudantes universitários, que se socializaram de um modo diferente em comparação à hierarquização das gerações anteriores. Desse modo, novamente, Goldmann se aproxima da interpretação de Mallet, o qual via uma esperança nos jovens estudantes de modo associado à nova classe operária: "Os estudantes,

estes futuros produtores, aprenderão que é porque a ciência é hoje um fato de produção que é preciso conquistar a universidade tecnocrática e colocá-la ao serviço da sociedade – e, portanto, deles mesmos" (Mallet, 1969, p.45).

Assim, seria preciso refletir sobre a aliança estudantil com a nova classe operária, diferente daquela que houve em 1968 com os operários tradicionais. São igualmente sublinhadas as associações que deve haver entre técnicos e movimentos de grupos sociais marginalizados, como o movimento negro. Aqui, tomam-se como exemplo principalmente os Estados Unidos. Em resumo, seria importante que os técnicos recorressem "[...] a uma aliança não apenas com os operários do antigo tipo ainda existentes, mas provavelmente também com estas camadas marginais" (Goldmann, 1978, p.207).

Nesse processo, os técnicos se tornariam a classe revolucionária, ou seja, aqueles "responsáveis" pela "condução" de uma modificação da sociedade. Isso porque estão ligados às mudanças estruturais econômicas. Como vimos no Capítulo 1, um dos principais problemas da sociedade tecnocrática é justamente a questão do poder. A ideia, assim, seria a de que essa nova classe criasse, pouco a pouco, espaços de poder na sociedade capitalista. Caso isso seja alcançado, "[...] ela se encontrará em uma situação análoga à da burguesia anterior a 1789" (Goldmann, 1970a, p.360-361). Esse exercício permitiria a formação intelectual e o aumento "[d]a espontaneidade e [d]a democracia nas organizações do porvir" (ibidem). Assim, a efetivação de reformas em direção a uma nova sociedade poderia contribuir para o desenvolvimento de uma "verdadeira cultura humanista".

Essa visão do reformismo revolucionário também tem como característica a perspectiva de que uma sociedade realmente transformada ainda estaria em um horizonte distante. O essencial de fato, aqui, seria "fazer todo o nosso possível para que essa evolução nos conduza suficientemente perto do socialismo para reduzir a barbárie ao mínimo" (ibidem, p.15).[27] Em outras palavras, nesse ponto de

27 Afirmação presente em seu Prefácio de 1970 a *Marxisme et sciences humaines*. Ou seja, Goldmann não se radicalizou tanto assim quanto se pensa após o maio

vista, pensa-se mais na redução da barbárie a partir de uma transformação lenta, em vez de uma insurreição política "brusca".

À primeira vista, pode fazer sentido a relação proposta entre revolução política insurrecional e a burocratização, tal como propõem os defensores do reformismo revolucionário. Isso porque o principal modelo da época era sobretudo a União Soviética, que seguiu justamente esses passos. Contudo, a nosso ver, o que deve ser questionado não é a ideia de tomada do Estado em si, mas sim o modo como isso foi efetivado. Se tomarmos como exemplo o início das revoluções operárias no começo do século XX (incluindo a russa, em seus primeiros meses), quem iniciou a abolição do Estado foram os trabalhadores organizados em conselhos operários. Estes, por sua vez, tinham o sentido de generalização, isto é, para além do âmbito estritamente político – mesmo porque se iniciaram nas fábricas. Este é o primeiro ponto de reflexão.

O segundo aspecto que deve ser problematizado nessa abordagem, em nossa opinião, é o argumento de defesa de reformas estruturais baseado na analogia de transição do feudalismo para o capitalismo, como se isso pudesse ocorrer na transformação do capitalismo em comunismo. Esquece-se de que tanto o modo de produção feudal quanto o capitalista são sociedades classistas. Assim, não seria adequado estabelecer tal analogia no caso da transição para uma sociedade sem classes, a qual inauguraria a *verdadeira história da humanidade*, como diriam Marx e Engels.

Para além disso, feudalismo e capitalismo são diferentes principalmente pelo fato de que o capital tem a característica de reprodução e expansão, por isso ele se mundializou. Nesse sentido, ele fagocita tudo o que for possível para se reproduzir. Assim, seria irreal considerar que *a burguesia realmente cederia reformas estruturais* sem antes haver uma verdadeira revolução por parte da classe trabalhadora que

---

de 1968 a ponto de deixar de lado o reformismo revolucionário. O que, mais uma vez, reforça o nosso argumento de que as questões abordadas antes e após esse evento estão relacionadas a matizações e a diferentes ênfases. Não há rupturas drásticas em seu pensamento, apenas diferenças que variam devido às mudanças históricas.

buscasse resolver a *raiz do problema*. Goldmann, a partir do Maio de 1968, indica que as reformas estruturais poderiam se estabelecer a partir de brechas existentes em momentos de revoltas.[28] Mas, considerando as características da burguesia enquanto classe, com seus interesses particulares, é difícil sustentar que reformas estruturais realmente poderiam ser impostas, mesmo a partir de revoltas mais violentas. E, se o fossem, dificilmente permaneceriam existindo.

Sabe-se que a transição do feudalismo para o capitalismo foi extremamente violenta e cruel. O que é apontado por Marx de modo detalhado em *O Capital*, em seu capítulo sobre a acumulação primitiva de capital. Esta última foi fundada em roubo, fraudes, expulsões e expropriações.[29] Os proletários que surgiram das expulsões de terras não foram completamente absorvidos pela manufatura. Muitos se tornaram mendigos, assaltantes etc. No final do XV e ao longo do XVI surgiram *mais* leis sanguinárias contra a chamada "vagabundagem" (Marx, 2013b). Ou seja, a burguesia precisou da *institucionalização da violência* pelo *Estado* para garantir a acumulação primitiva de capital. Não há aqui um momento econômico e depois político, tal como preconiza o reformismo revolucionário. Os dois são, na realidade, concomitantes.

Assim, tendo em vista que o reformismo revolucionário não atinge a raiz do problema de modo definitivo, a burguesia pode sempre se reapropriar das reformas, a fim de continuar sua exploração, inclusive impedindo revoltas. Essa reação e essa reformulação da burguesia ocorreram de fato. Basta lembrarmos que após o Maio de 1968 houve o estabelecimento de um novo regime de acumulação,

---

28 Isso está implícito em seus textos publicados, mas é evidente e explícito em uma de suas falas não publicadas sobre o Maio de 1968, a qual consultamos em seus arquivos.

29 "O roubo dos bens da Igreja, a alienação fraudulenta dos domínios estatais, o furto da propriedade comunal, a transformação usurpatória, realizada com inescrupuloso terrorismo, da propriedade feudal e clânica em propriedade privada moderna, foram outros tantos métodos idílicos da acumulação primitiva. Tais métodos conquistaram o campo para a agricultura capitalista, incorporaram o solo ao capital para a indústria urbana a oferta necessária de um proletariado inteiramente livre" (Marx, 2013b, p.804).

com uma nova forma estatal (Estado neoliberal), que perdura até hoje (Harvey, 1992; Viana, 2009). O que, no fim, faz com que a ideia de reformismo revolucionário se torne próxima do velho e conhecido socialismo burguês que Marx e Engels criticavam no *Manifesto*, cujo principal expoente era Proudhon.[30] Nesse sentido, como bem coloca Marx em uma passagem da *Miséria da filosofia*, "[...] é totalmente impossível reconstruir a sociedade sobre uma base que não passa de uma sombra embelezada de si mesma" (Marx, 2017, p.78).[31]

Enfim, a defesa do reformismo revolucionário está inserida no contexto específico dos anos 1960, em um momento de reflexão sobre como superar uma sociedade tecnocrática reificada e integrada pelo consumo, além da insatisfação com os modelos de sociedades socialistas existentes, denominados como capitalismo de Estado por outros autores. Ao lado desse conceito, a experiência da autogestão iugoslava apareceu também como uma possibilidade incipiente de saída real de todos os tipos de configurações sociais existentes até

30 No tópico sobre socialismo burguês, eles afirmam o seguinte: "Uma segunda forma, mais prática, porém, menos sistemática, desse tipo de socialismo procurou depreciar perante a classe trabalhadora todo o movimento revolucionário, demonstrando que não será uma simples reforma política, *mas uma mudança nas condições materiais de existência, nas relações econômicas*, que lhe será proveitosa. Por mudanças nas condições materiais de existência, no entanto, essa escola socialista *não tem em mente a abolição das relações burguesas de produção* –, mas apenas a realização de reformas administrativas, fundamentadas na existência dessas relações; *reformas, portanto, que não afetam as relações entre o capital e o trabalho*, mas, na melhor das hipóteses, diminuem os gastos e simplificam o trabalho administrativo do Estado burguês" (Marx; Engels, 2005, p.87, grifos nossos).

31 A classe dominante sempre vai defender os interesses particulares, justamente por isso ela é *dominante*. Como já apontamos, para Marx, a classe operária (tradicional), enquanto classe para si (revolucionária), não tem interesses particulares, é universal. Na atualidade, resta saber se essa classe "mítica" ainda existe ou se há novas frações com essas mesmas características. Trata-se de uma questão a ser desenvolvida que está completamente fora de nossas possibilidades e pretensões, sendo um assunto que tem sido explorado pelos sociólogos do trabalho e pelos grupos revolucionários. O nosso objetivo foi apenas levantar alguns pontos de vista e questionamentos que podem ser feitos à perspectiva do reformismo revolucionário.

então. É preciso, no entanto, olhar mais de perto essa questão, pois sabemos qual foi, nos anos 1990, o final da Iugoslávia: guerras civis e desmantelamento do país. É igualmente importante entender o significado específico da autogestão para a juventude de 1968.

Autogestão: da experiência iugoslava ao Maio de 1968

A defesa da autogestão por Lucien Goldmann deve ser entendida no contexto de formação das teses do PSU, o que estava vinculado especialmente às ideias de Serge Mallet. Segundo este autor, a nova classe operária (técnicos) só pode ser entendida como revolucionária se ela vislumbrar a tomada para si das responsabilidades cotidianas e de seu trabalho. Assim, quanto mais "o operário moderno reconquista, no nível coletivo, a autonomia profissional que ele tinha perdido na fase de mecanização do trabalho, mais as tendências às reivindicações gestionárias se desenvolvem" (Mallet, 1969, p.41).

Nesse sentido, não se deve esperar primeiro uma revolução política para se pensar posteriormente em como lidar com o econômico e com o resto da sociedade. Trata-se de tomar desde já o poder econômico. Em outras palavras, "As condições modernas da produção oferecem hoje as *possibilidades objetivas* do desenvolvimento da *autogestão generalizada da produção e da economia* por aqueles que carregam o peso disso" (ibidem, p.41).

De acordo com Guillaume (2013), "o conceito de 'nova classe operária' alimenta o projeto autogestionário no PSU e no CFDT, mesmo que o termo só tenha aparecido progressivamente e só se afirma após 1968". Assim, a ideia de socialismo autogestionário "se impõe progressivamente no PSU e se torna sua marca identitária [...]" (Guillaume, 2013).

Ademais, André Gorz, em *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* (1964), se mostra igualmente partidário da experiência iugoslava ao afirmar que

> o socialismo só existe ainda como uma infraestrutura que frequentemente funciona mal. Existe apenas uma única exceção: a Iugoslávia onde, apesar da raridade, estruturas foram implementadas sem esperar para subordinar a produção às necessidades, os meios aos fins, ou seja, a emancipação e o pleno desenvolvimento do trabalhador, do homem. (Gorz, 1964, p.23)

Nesse contexto, Lucien Goldmann passa a defender a experiência iugoslava *não como um modelo acabado de sociedade (muito menos de comunidade humana autêntica)*, mas como o início da concretização do reformismo revolucionário. Nesse sentido, ele afirma: "Acredito efetivamente que um socialismo mais humano e menos organizado, através dos organismos menos burocráticos, menos disciplinados, se desenha como uma possibilidade" (Goldmann, 1978, p.208). E, mais à frente, "[...] acredito que a iniciativa desta nova forma de socialismo foi tomada pelos iugoslavos, que nos deram a palavra de ordem de autogestão" (ibidem, p.209).

Não obstante, é importante destacar que o termo *autogestão* não existe apenas para se referir ao regime da Iugoslávia. Trata-se de uma palavra popularizada na França especialmente durante o Maio de 1968, podendo se referir a outros fenômenos.[32] É por isso que o

32 Guillerm e Bourdet (1976) pontuam que, em francês, a palavra *autogestion* data aproximadamente de 1960, a fim de expressar o regime autogerido da Iugoslávia. No entanto, os estudos recentes conduzidos por Frank Georgi (2018) apontam que a palavra *autogestion* existia na língua francesa desde pelo menos o início do século XX (até onde ele tem conhecimento). Embora, é verdade, não fosse muito utilizada até a década de 1960, adquirindo um significado revolucionário. Ele afirma que: "Como Yvon Bourdet antes dele, Pierre Rosanvallon via na 'autogestão' um 'neologismo', 'decalcado do termo servo-croata que qualifica o modo de gestão das empresas' no país de Tito. Se essa afirmação é globalmente justa, e contribui para legitimar, em uma grande medida, nossa abordagem, convém torná-la precisa e realizar uma nuance. Pois a palavra tem uma história – ou uma pré-história – que remonta mais longe, e que a inscreve em um conjunto maior e mais complexo de circulações linguísticas e de noção" (Georgi, 2018, p.28). E, mais à frente, indica um documento francês de 1910 contendo uma discussão que envolvia a palavra autogestão no sentido de autoadministração e auto-organização dos trabalhadores. Nele, defendia-se que os trabalhadores deveriam

próprio Goldmann também aponta seu papel e sua importância no movimento da juventude, para além da experiência iugoslava. Em outras palavras, a autogestão passou por disputas de significado, gerando várias interpretações e discussões.[33]

Nesse sentido, há uma tradição marxista que defende que a denominação "autogestão social" pode ser substituída por "comunismo" (a livre associação de produtores). É o caso de Guillerm e Bourdet (1976), que apontam que seu ser já existia no movimento operário desde pelo menos a Comuna de Paris.[34] Goldmann, por

---

autogerir a "seguridade social", tal como ocorria na Alemanha (o que faz supor que a origem, portanto, da palavra em francês não vem do servo-croata, mas, sim, de uma tradução do alemão). "Uma das primeiras ocorrências do termo [*autogestion*] em francês, até onde sabemos, remonta a 1910" (ibidem, p.39), em uma intervenção do dia 7 de fevereiro, no congresso socialista em Nîmes. Enfim, Frank Georgi (2018) apresenta uma discussão extensa sobre essa questão, que vale a pena ser conferida, não por uma questão de erudição sobre a origem da palavra e os debates linguísticos, mas porque todo esse processo conta uma parte da história do movimento operário. Especialmente a relação entre a ideia de autogoverno, autoadministração, conselhos operários e a concepção formada com a palavra autogestão. Assim como há, nas línguas eslavas, a relação da palavra *soviete* em russo e, posteriormente, *autogestão* em servo-croata.

33 Há, aliás, uma perspectiva de autogestão muito difundida na contemporaneidade, que não comentamos no corpo do texto, mas é importante relembrá-la, por ser atual. Trata-se dos pensadores que passaram a associar autogestão a algo que poderia ocorrer dentro do próprio capitalismo, com a coexistência deste modo de produção e a *criação de cooperativas*. É o que atualmente vemos com a economia solidária, por exemplo. Justamente por haver essa gama de interpretações que são tão distintas entre si, na primeira parte do livro *Autogestão: uma mudança radical*, Guillerm e Bourdet (1976) criam uma classificação para cada uma dessas concepções. Para eles, a autogestão deve ser entendida como autogestão social total. Uma autogestão dentro do capitalismo com a constituição de cooperativas, não seria realmente uma autogestão, mas uma *cogestão*. E, assim, eles pontuam as diferenças entre participação, controle operário, cogestão e autogestão, cada uma com um significado diferente. Essa última é concebida apenas no sentido revolucionário. Muito embora todos esses termos frequentemente apareçam como sinônimos – o que é um problema, pois são coisas distintas de acordo com o nível de radicalidade de cada uma em direção à manutenção ou à destruição do capitalismo.

34 Nildo Viana (2013), em um artigo chamado *Autogestão: o signo e o ser*, desenvolve essa ideia de Guillerm e Bourdet, baseando-se no pressuposto de Mikhail

sua vez, não concorda com essa visão. Diferentemente desses autores, considerava que a autogestão era algo realmente *novo* – mesmo enquanto *ser*, não apenas como palavra.

Nessa perspectiva, ela é "lançada *primeiramente* pelos socialistas iugoslavos e *nascida* da necessidade de dar uma infraestrutura sua *atitude crítica* em relação ao *socialismo centralista e burocrático* da URSS" (Goldmann, 1970a, p.352, grifos nossos). Apenas posteriormente, com o Maio de 1968, é que essa ideia teria começado a ser discutida "por dezenas de milhares de jovens e de operários que nunca tinham ouvido falar disso, e ela está se tornando [...] a principal, e talvez única, forma concreta que pode tomar uma orientação socialista nas sociedades industriais avançadas" (ibidem). De acordo com o autor, na autogestão iugoslava há a utilização de formas antiburocráticas para combater a burocracia.[35]

No entanto, não se trataria de simplesmente "copiar" e "implementar" a autogestão iugoslava nos países da Europa ocidental. Já que, evidentemente, essas sociedades têm "uma estrutura" e um passado diferentes. Em vez disso, é preciso considerar as especificidades e, então, pensar nas possibilidades de tomadas de responsabilidade e participações decisórias. Nesse sentido, "Para as sociedades ocidentais, a autogestão é uma perspectiva fundamental, importante e sedutora sem dúvida, mas não imediata e não penso que poderíamos desenvolvê-la sem formular como etapa intermediária a exigência da cogestão" (ibidem, p.37).

Bakhtin de que há uma luta de classes em torno do signo. Assim, "A origem do ser antecede a origem da palavra e seu significado autêntico. O significado da palavra autogestão antecede sua existência e suas origens remontam o chamado socialismo utópico" (Viana, 2013, p.13). E, nesse sentido, "[...] a palavra autogestão não existia, apenas o significado do ser que ela expressava e outras palavras existiam buscando realizar tal expressão: federalismo, anarquia, comunismo, associação, socialismo, etc. Posteriormente, o ser da autogestão reapareceria com outros nomes, tal como 'sistema de conselhos' (alguns comunistas conselhistas), por exemplo" (Viana, 2013, p.14).

35 Todavia, como veremos mais à frente, na verdade, formou-se, sim, uma burocracia na Iugoslávia, mesmo após o decreto do sistema de autogestão empresarial de Tito.

Mas mais concretamente, quais seriam as características dessa sociedade autogerida na visão de Goldmann? Elas podem ser categorizadas da seguinte maneira: 1) a diferença entre autogestão e democracia direta; 2) o papel da nova classe operária e da juventude na difusão da autogestão; 3) a descentralização *versus* a centralização; 4) a questão da educação; 5) o papel dos sindicatos. Vamos descrever cada ponto defendido por Goldmann. Mas sempre considerando que, na verdade, trata-se mais de problemas a serem discutidos e refletidos, e não um modelo a ser seguido.

Sobre o primeiro ponto, *a diferença entre autogestão e democracia direta*, coloca-se que democracia direta e autogestão são coisas distintas. Isso porque o primeiro termo se refere ao domínio político, enquanto o segundo "[...] às relações sociais no domínio do trabalho, considerando que uma transformação tão importante destas relações deve influenciar consideravelmente o Estado e a vida política, já que o econômico, o social e o político se interferem" (Goldmann; Mallet, 1968, p.57).[36] O que evidencia a ligação, novamente, com o reformismo revolucionário, que prioriza o econômico em detrimento do político, pelo menos em um primeiro momento. Além disso, pode haver autogestão sem democracia direta, a partir de representantes, especialmente em empresas que possuam muitos operários, o que não quer dizer, ao mesmo tempo, que haja um poder centralizado e hierarquizado. Essas últimas são características de sociedades centralizadas, o que não é algo positivo, e não é algo que deva ser retomado pela sociedade autogestionária, pelo contrário, deve ser recusado.

36 Essa referência (Goldmann; Mallet, 1968) faz parte de uma transcrição de intervenções que ele realizou em uma mesa-redonda sobre a autogestão, na qual estavam presentes J. Barets, M. Détraz, J. F. Held, S. Mallet, M. Marc e G. Martinet, além dele próprio, L. Goldmann. Essa mesa-redonda ocorreu no espaço do *Nouvel Observateur*, em 6 de julho de 1968. A transcrição dela conta apenas com falas de Mallet e Goldmann, que foram publicadas na conhecida revista organizada por Yvon Bourdet, *Autogestion : études, débats, documents*, n.7. Focalizamos aqui, é claro, as intervenções de Goldmann, não tanto as de Mallet. Alertaremos quando as intervenções se referirem a este último autor.

Desse modo, a autogestão é conceituada como "[...] um socialismo europeu, *uma exigência* da sociedade socialista que constituiria uma *síntese* de *democracia econômica e política*, de *desenvolvimento técnico*, de *liberdade individual* e de *comunidade humana autêntica*" (ibidem, p.59, grifos nossos). Aqui, é importante salientar que se trata de princípios que devem ser construídos a partir da ação, no desenvolvimento histórico dessa autogestão, e não algo que exista já com a experiência iugoslava em específico. Esta última não é um modelo de uma comunidade autêntica.

Agora, passando para o segundo ponto, isto é, o *papel da nova classe operária e da juventude na difusão da autogestão*, deve-se considerar o contexto da sociedade tecnocrática. Aqui, a questão da integração é discutida sem fatalismos. Argumenta-se que ela não significa o "fim da história", pelo contrário. Com esse fenômeno, na verdade, houve a criação de uma nova perspectiva em todos os níveis. Inclusive de como se construiria o socialismo, no qual a liberdade e a comunidade deveriam se tornar elementos essenciais, originando assim, segundo Goldmann, a perspectiva do reformismo revolucionário.

Desse modo, um dos aspectos positivos que a crise social demonstrou foi que "[...] a ideia de autogestão saiu dos livros, onde ela era confiada para se tornar um elemento central da consciência coletiva tanto dos estudantes quanto de certas camadas operárias, notadamente os jovens operários" (ibidem, p.60). Nesse sentido, maio e junho de 1968 são considerados um marco verdadeiramente histórico em direção ao nascimento de uma nova sociedade.

Chama-se a atenção para o fato de que as "palavras de ordem" de "autogestão" naquele contexto não significavam algo tão homogêneo quanto se parece. Havia mesmo aqueles que pensavam que esta não era uma reivindicação operária, enquanto outros operários a reivindicavam. Porém, o fato é que, mesmo que de forma às vezes confusa, "[...] a reivindicação autogestionária esteve na origem do movimento em todas as grandes empresas, ao menos aqueles que estiveram no início, na Renault (em Cléon e em Flins), na Sud-Aviation, em todas as usinas de Nantes etc." (ibidem, p.61), muito

embora o movimento operário nunca tenha conceituado de forma clara a autogestão, que poderia significar algo do mais simples ao mais complexo.

Questionava-se a hierarquia e o autoritarismo *dentro das empresas*, ainda coloca Mallet. Nesse sentido, não era uma questão (apenas) de gestão econômica e financeira: "[...] os trabalhadores que reivindicavam mais ou menos confusamente a gestão de suas próprias empresas tinha sobretudo em vista a gestão de seu próprio trabalho, independentemente da finalidade deste trabalho" (ibidem, p.62). Isso foi sentido profundamente pelos *jovens trabalhadores*, aparecendo, novamente, o protagonismo e a importância deles nos eventos de 1968.

A questão geracional aparece aqui, portanto, como algo essencial. O argumento defendido era o de que se tratava de jovens egressos dos cursos profissionalizantes que tinham aprendido a ter mais liberdade. Assim, quando chegaram ao "mundo do trabalho" teriam se deparado com um engessamento dentro daqueles ambientes. Isso explicaria por que eles teriam se revoltado mais do que os operários mais velhos. Goldmann concorda com esse argumento. Desse modo, a autogestão seria a representação dessa nova geração, e isso explicaria parcialmente o fato de ela *ainda* não possuir um sentido tão preciso, isto é, um conceito consolidado.

Relacionada a essa contestação da hierarquia, há o terceiro ponto, aquele da questão da *descentralização versus a centralização*. Mais precisamente, o problema colocado é o da *planificação democrática*, que deve ser *descentralizada*, e não centralizada como o stalinismo. Sobre isso, Goldmann parte do *ideal*, com a afirmação de que a *autogestão radical* é sinônimo de *supressão do Estado*, sem a existência de uma centralização de qualquer natureza. Contudo, ele pontua que isso é dificilmente concretizável. Mas, ao mesmo tempo, também afirma que "não há mais lugar para a autogestão real em uma economia planificada, pois [...] se todas as decisões importantes são tomadas em nível central, não há mais decisões locais" (ibidem, p.66). Por isso, em sua perspectiva, a autogestão deve estar ligada à economia de mercado. Em suas palavras:

> Enfim, quanto mais a autogestão é entendida, mais ela constitui em certos aspectos – ainda que possuindo um caráter socialista – um retorno a uma economia liberal. Um tal retorno ao liberalismo é concebível no atual nível da técnica nos países avançados?
>
> A este problema, eu só vejo uma resposta: uma economia socialista moderna será sempre um compromisso entre a planificação central e a descentralização, considerando que a sociedade será tanto mais socialista e mais livre que ela dará um espaço maior à autogestão e à descentralização, em detrimento da planificação. (ibidem, p.66)

Este argumento é muito problemático, pois não rompe com a essência do capitalismo que é a mercadoria e a exploração a partir da extração de mais-valor. Há uma associação muito simplista entre mercado e liberdade que deve ser criticada. Isso porque a liberdade no sentido revolucionário deve existir necessariamente com a igualdade não formal. Como pensar em igualdade real de modo concomitante ao liberalismo? O autor é contraditório nesse sentido, pois ele próprio é enfático ao diferenciar *liberty from* de *liberty to*, como vimos nos capítulos anteriores.

Partindo para o quarto ponto, temos *a questão da educação*. Essa fórmula de autogestão com descentralização como protagonista deve contar com o pressuposto do desenvolvimento técnico e da educação da classe trabalhadora. Principalmente o capitalismo organizacional *criou* necessidades de consumo. Tal processo resumiu os seres humanos a meros executantes e consumidores. Contudo, isso tende a se reverter quando eles passam a tomar decisões. Nesse aspecto, a educação é importante não apenas antes da autogestão, mas também no interior dessa própria sociedade. Desse modo, "Na medida em que as pessoas participarão das decisões, [...] sua atividade psíquica e intelectual será consideravelmente reforçada, e será muito mais difícil de moldá-las e manipulá-las" (ibidem, p.67).

Isso tem relação com as competências pessoais e específicas de cada um. O princípio é que tudo deve ser explicado a todos os envolvidos na empresa ou em outra esfera decisória. Desse modo, os responsáveis pela gestão podem ter o controle do que farão de

modo que todos saibam das decisões tomadas. Mas ainda há uma questão de confiar nos especialistas, pois há coisas muito específicas e complexas a serem explicadas. Se essa confiança for quebrada, tais especialistas podem ser substituídos, caso a coletividade sinta necessidade. Tudo isso, em suma, refere-se a desenvolver o conhecimento das pessoas que estão implicadas cotidianamente naquele trabalho. Assim, mesmo que não seja exatamente todo mundo que decida o que vai ocorrer (democracia direta), ainda há uma certa descentralização. E tudo isso depende da educação (ibidem).

Por sua vez, essa questão da educação levanta o quinto e último ponto, *o papel dos sindicatos*. Considerando a experiência iugoslava, o que se vê é que os sindicatos são substituídos pelo conselho de gestão, sendo que este guarda os interesses dos operários. É como se ele substituísse os sindicatos. Porém, nesse ponto de vista, o sindicato deveria ganhar um papel específico em uma sociedade autogerida, que seria o papel da educação, principalmente para refrear ou impedir os valores egoístas. Isso porque pode haver a tendência de se criar egoísmos empresariais ou mesmo nacionais.

Nesse aspecto, o sindicato poderia servir como um educador para mostrar aos trabalhadores que o egoísmo, e o interesse puramente particular são maléficos. O que se deve seguir sempre são os interesses gerais e não os interesses imediatos, elevando, assim, o nível de consciência.

Todas as características pontuadas como o *ideal* de autogestão social dão ênfase à solidariedade, à tomada de consciência e à liberdade. Concretamente, apontam para organizações majoritariamente horizontais e, sobretudo, descentralizadas. No fundo, são características relacionadas aos princípios da comunidade humana autêntica, mais uma vez presente como espinha dorsal de sua argumentação. Muito embora esta ainda não seja considerada efetivada, pois todos aqueles pontos ainda são ideais em desenvolvimento. Globalmente, a nosso ver, são argumentos defendidos de modo coerente. Contudo, alguns deles devem ser analisados mais de perto e questionados. Especialmente quando se toma como principal exemplo a experiência iugoslava.

Nesse sentido, nosso primeiro ponto de crítica refere-se ao tipo de (auto-)organização expressada pela autogestão, concebida por Lucien Goldmann como algo inteiramente novo. Sobre isso, o autor afirma o seguinte:

> Pode-se, sem dúvida, dizer, como certos representantes do movimento operário, que a autogestão é uma coisa muito velha, que ela remonta a Proudhon etc., mas, na realidade, o sentido de uma ideia, de uma palavra, depende do contexto no qual ela aparece. É por isso que eu diria que a *autogestão* que falamos hoje *é uma coisa muito nova*, nascida, precisamente, como disse Jean Barets, das transformações profundas da sociedade contemporânea. (ibidem, p.58)

Concordamos parcialmente, pois é verdade que a palavra depende do contexto. Contudo, se retomarmos os exemplos históricos do movimento operário, a Comuna de Paris e os conselhos operários (sovietes) já apontavam para alguns dos principais elementos que encontramos na ideia de autogestão. Relembremos alguns deles: 1) a tomada de controle e de responsabilidade; 2) a não delegação de cargos fixos, estando presente o princípio da revogabilidade; 3) com esses dois elementos, há a destruição da burocracia, da centralização e da hierarquia.

A Comuna de Paris consistiu, como afirma Marx, em *A guerra civil na França*, no *autogoverno dos produtores*.[37] O aparato estatal foi

37 É verdade que a ideia de estatização está presente na parte final do capítulo II do *Manifesto Comunista*, porém, após a Comuna de Paris, Marx e Engels (2005) reveem essa concepção, justamente porque esta experiência francesa demonstrou que o poder estatal é abolido com um processo revolucionário, e o poder passa para as mãos dos trabalhadores auto-organizados. Isso eles abordam mais precisamente no *Prefácio de 1872* do *Manifesto*, eles afirmam: "[...] não se deve atribuir demasiada importância às medidas revolucionárias enumeradas no final do capítulo II. Atualmente, esta passagem seria redigida de maneira diferente, em mais de um aspecto. [...] tendo em vista as experiências concretas, primeiro, da Revolução de Fevereiro e, depois, sobretudo, da Comuna de Paris, que pela primeira vez permitiu ao proletariado, durante dois meses, a posse do poder político, este programa está agora envelhecido em alguns

abolido e a *comuna* se tornou uma *nova forma política*, na qual os trabalhadores tomaram o controle para si, unificando poder executivo e legislativo. Os delegados eram revogáveis e decididos em assembleia. Ela foi apenas um esboço de algo maior, possuindo duração de apenas dois meses. Mas, considerando suas características durante sua própria existência, a tendência teria sido a destruição do poder estatal em nível nacional, a partir do *autogoverno* (Marx, 2011).[38]

Por isso há mesmo autores daquele momento, defensores da autogestão em seu sentido radical (não da experiência iugoslava), que abordam historicamente a ideia de autogestão em Marx, sem que este último tenha jamais utilizado essa palavra. Não se tratando

---

pontos. A Comuna demonstrou, principalmente, que "não basta que a classe operária se apodere da máquina do Estado para fazê-la servir a seus próprios fins" (ver *A Guerra Civil na França. Manifesto do Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores*, de 1871, onde esta ideia está mais extensamente desenvolvida)" (Marx; Engels, 2005, p.25-26).

38 Isso é evidenciado na seguinte passagem de seu texto sobre a Guerra Civil na França: "A Comuna de Paris, é claro, devia servir como modelo para todos os grandes centros industriais da França. Uma vez que o regime comunal estava estabelecido em Paris e nos centros secundários, o antigo governo centralizado também teria de ceder lugar nas províncias ao *autogoverno dos produtores*. No singelo esboço de organização nacional que a Comuna não teve tempo de desenvolver, conta claramente que a *Comuna* deveria ser a *forma política* até mesmo das menores aldeias do país e que nos distritos rurais o exército permanente deveria ser substituído por uma milícia popular, com um tempo de serviço extremamente curto. Às comunidades rurais de cada distrito caberia administrar seus assuntos coletivos por meio de uma *assembleia de delegados* com assento na cidade central do distrito, e essas assembleias, por sua vez, enviariam deputados à delegação nacional em Paris, sendo *cada um desses delegados substituível a qualquer momento* e vinculado por *mandat impératif* (instruções formais) de seus eleitores. As poucas, porém importantes, funções que ainda restariam para um governo central não seriam suprimidas, como se divulgou caluniosamente, mas desempenhadas por agentes comunais e, portanto, responsáveis. A unidade da nação não seria quebrada, mas, ao contrário, organizada por meio de uma constituição comunal e tornada realidade pela *destruição do poder estatal*, que reivindicava ser a encarnação daquela unidade, independente e situado acima da própria nação, da qual ele não passava de uma *excrescência parasitária*" (Marx, 2011, p.57-58, grifos nossos).

também, é claro, da acepção anarquista.[39] As experiências das revoluções europeias do início do século XX demonstram a mesma coisa, a partir da constituição de conselhos operários (sovietes), que podem ser entendidos como uma "continuação" ou mesmo "aprofundamento" dos elementos que haviam sido anunciados pela Comuna de Paris em 1871.[40]

O estabelecimento do autogoverno dos produtores não significaria, por sua vez, uma mudança da noite para o dia. No texto sobre a Comuna, Marx explica que *não se pode decretar* o socialismo no sentido de que é preciso que haja *modificações ao longo de um certo período*.[41] Para o revolucionário alemão, a sociedade burguesa está prenhe do comunismo, mas se trata de algo novo a nascer, e não algo que se utilize dos mesmos aparelhos que *fundamentam* a sociedade burguesa (tal como faz o reformismo revolucionário).

Rosa Luxemburgo defende a mesma visão em seu texto sobre a Revolução Russa, ao afirmar que "[...] é claro que o socialismo, por

39 É o caso de Yvon Bourdet. Inclusive aqui há uma discussão interessante sobre estatismo e antiestatismo, em que ele demonstra que as acusações de Bakunin contra Marx de suposto autoritarismo eram infundadas. Trata-se de seu texto *Kal Marx et l'autogestion* (Bourdet, 1971). Existe também a contribuição de Maurício Tragtenberg, que aborda precisamente essa questão no texto *Marx / Bakunin* (Tragtenberg, 2011c). Em relação ao texto de Bourdet, em 2020 disponibilizamos uma tradução que realizamos desse texto no portal *Crítica Desapiedada*. Cf. Karl Marx e a Autogestão. Disponível em: https://criticadesapiedada.com.br/2020/06/12/karl-marx-e-a-autogestao-yvon-bourdet/. Acesso em: 2 nov. 2022. (Bourdet, 2020).

40 É por isso que há uma tradição denominada pejorativamente "esquerdista" que valoriza as experiências dos conselhos operários. Isso vemos, por exemplo, no comunismo de conselhos de Anton Pannekoek (2011), ou, ainda, na perspectiva situacionista de Guy Debord (1992).

41 Em suas palavras, "Os trabalhadores não têm nenhuma utopia já pronta para introduzir *par décret du peuple*. Sabem que, para atingir sua própria emancipação, e com ela essa forma superior de vida para a qual a sociedade atual, por seu próprio *desenvolvimento econômico*, tendo irresistivelmente, terão de passar por *longas lutas*, por uma série de processos históricos que transformarão as circunstâncias e os homens. Eles não têm nenhum ideal a realizar, mas sim querem libertar os elementos da nova sociedade dos quais a velha e agonizante sociedade burguesa está grávida" (Marx, 2011, p.60, grifos nossos).

sua própria *natureza*, não pode ser outorgado nem introduzido por decreto" (Luxemburgo, 2011b, p.206). Afirmando, mais à frente: "É preciso *que toda a massa popular participe*. *Senão o socialismo é decretado*, outorgado por uma dúzia de intelectuais fechados em um gabinete" (ibidem, p.207, grifos nossos).

No caso dos conselhos operários nas revoluções do início do XX, a auto-organização se dava no âmbito da produção e do trabalho, assim como no âmbito decisório. Nesse sentido, mudanças políticas e econômicas começaram a ocorrer concomitantemente.[42] A prática da autogestão, portanto, não é algo completamente novo, tal como defende Goldmann. Na verdade, ela traz resquícios destas discussões antigas, as quais acabamos de apontar, ainda, é claro, de forma incipiente. Desse modo, no final dos anos 1960, na França, o que houve foi uma tentativa de aprofundamento dessas ideias (Guillerm; Bourdet, 1976).

Outro ponto questionável em sua concepção de autogestão é a associação estabelecida entre mercado e liberdade. Um elemento que não passa despercebido em seus escritos, pois ele o reafirma várias vezes, em diferentes textos. Em sua visão, nas sociedades como a URSS, a substituição do mercado por uma planificação econômica favorizou o conformismo dos indivíduos ao grupo e a aceitação de normas aprovadas por este. Em contrapartida, a existência do mercado com a socialização dos meios de produção teria sido um dos fatores que explicaria a "liberdade" na sociedade

42 Anton Pannekoek descreve o funcionamento dos sovietes nas revoluções russas de 1905 e 1917 da seguinte maneira: "[...] em cada fábrica, os operários escolheram seus delegados, cuja assembleia geral constituiu o 'soviete' central, o conselho onde era discutida a situação e as medidas a tomar. Lá, as diversas fábricas emitiam suas opiniões e aplainavam as divergências e se formulavam decisões. Porém, os conselhos, ainda tendo uma influência diretiva sobre a educação revolucionária pela ação, não constituíam órgãos de comando. Às vezes, todos os membros de um conselho eram afastados e novos delegados os substituíam; às vezes também, quando a greve geral paralisava as autoridades, os conselhos exerciam todos os poderes em escala local e os delegados de profissões liberais se uniam a eles com o fim de representar seus respectivos setores de atividade" (Pannekoek, 2011, p.75).

iugoslava. Na seguinte citação vemos de forma evidente essa associação estabelecida entre mercado e liberdade:

> É, com efeito, o pensamento marxista que elucidou a relação histórica entre a existência da produção para o mercado e valores liberais e individualistas do humanismo burguês, a conjunção, própria desta estrutura histórica particular, do progresso do domínio pelo ser humano da natureza e da sociedade, da *liberty to* (que caracteriza o conjunto da história), com um desenvolvimento importante e notável das liberdades individuais e o humanismo individualista, da *liberty from*.
>
> Era, portanto, natural e previsível – ainda que nem Marx e Engels nem os pensadores marxistas ulteriores nunca pensaram nisso – que a supressão da produção para o mercado e sua substituição por uma planificação centralizada nas sociedades socialistas mudaria sobre um ponto preciso a direção da evolução, favorizando um grande desenvolvimento do conformismo da integração dos indivíduos ao grupo e da aceitação das normas e opiniões reconhecidas e aprovadas por este último. (Goldmann, 1970a, p.309)

Continuando sua argumentação, Goldmann defende que a democracia efetiva pode ser *assegurada* pela manutenção do mercado, caso seja concomitante à descentralização da autogestão, tal como decretado na Iugoslávia. A partir disso seria possível acabar com a exploração e desenvolver uma cultura humana. Ele descreve os potenciais da experiência iugoslava da seguinte maneira:

> A grande conquista da democracia socialista iugoslava, a autogestão operária, é, de um ponto de vista teórico, não apenas o meio de assegurar uma democracia efetiva, mas também a união de uma socialização muito impulsionada pela propriedade dos meios de produção, socialização que permite suprimir a exploração do ser humano pelo ser humano e, em todo caso, uma parte notável das manifestações da reificação, e da *manutenção de uma produção para o mercado*, suscetível de constituir o fundamento de um

> desenvolvimento real e autêntico da *liberty from*, dos valores humanistas da liberdade em geral, da liberdade de expressão em particular e da dignidade individual.
>
> Chaga-se, assim, pela análise tanto das sociedades capitalistas ocidentais, quanto das sociedades de caráter socialista, a uma ideia central: a de *autogestão operária*, que nos parece ser o único eixo e o único fundamento possível de um verdadeiro programa socialista no mundo contemporâneo. [...] é claro, também, que a manutenção do mercado, mesmo acompanhado da supressão da propriedade privada dos meios de produção, pode fazer com que se apareçam dificuldades importantes cuja superação vai exigir sérios estudos empíricos e teóricos. (ibidem, p.310-311)

Não obstante, como já apontamos anteriormente, é um problema associar liberdade ao mercado. Pois esse argumento se assemelha em certo sentido ao pensamento liberal que concebe "o mercado" como uma "entidade" que por si só "asseguraria" a liberdade – ou seja, uma *coisa* que rege os seres humanos. Enquanto, na verdade, a liberdade real só pode existir se houver igualdade real, isto é, com a *abolição das classes sociais*.

Não por acaso, a experiência iugoslava se revelou um fracasso ao longo do tempo. Sua gênese já era marcada por elementos que conduziriam a problemas futuros. Na década de 1950, a Iugoslávia rompeu relações com a União Soviética, abandonando a centralização estatal e os moldes stalinistas.[43] No lugar, passou a implementar, por meio de decretos, a *autogestão das empresas*. Contudo, isso

43 Desde 1946, ela consistia em um conjunto de seis repúblicas (Croácia, Eslovênia, Bósnia e Herzegovina, Sérvia, Macedônia e Montenegro). Assim, o conflito entre as nações consistiu em um dos elementos que o líder socialista – Josip Tito – teve de se atentar. Constituindo também um dos elementos que desencadearam o fim da República Federativa da Iugoslávia na década de 1990 (Gomes, 2019). Josip Tito havia assumido o poder em 1944, com o Partido Comunista da Iugoslávia (que passou a se chamar Liga dos Comunistas em 1952), no contexto da Segunda Guerra Mundial. Em 1945 após ser libertada dos nazistas, o Estado era centralizado, de tipo stalinista, com um partido único. Esse momento foi denominado "período de centralização" (Guillerm; Bourdet, 1976).

só ocorreu dentro das fábricas e não se expandiu para a sociedade (Gomes, 2019). As decisões não vinham realmente da base, mas sim de uma assembleia que funcionava como eleições burguesas. Nelas, os representantes que disputavam as eleições eram, em grande parte, da burocracia da Liga Comunista. Mesmo que outras pessoas pudessem participar, eram eles que tinham maior força e influência. Por isso, o que ocorreu de fato nesse caso não foi uma autogestão, mas uma *cogestão*[44] (Guillerm; Bourdet, 1976).

Assim, era muito fácil para a direção se desvincular da base. Problema contra o qual se lutou por muito tempo, mas por diferentes motivos: por uma necessidade da classe operária, mas também porque *a autogestão iugoslava justificava a existência da classe dirigente* (ibidem). O modo como a autogestão foi implementada não impediu a formação de uma hierarquia e de privilégios nas elites. Assim, "embora houvesse participação dos trabalhadores nas etapas decisórias iniciais, a autogestão iugoslava era hierarquizada e dominada por uma *elite na empresa*" (Gomes, 2019, p.236, grifos nossos). Ou seja, *desde o início da implementação da autogestão* já havia começado a se formar uma *casta burocrática*.

Nesse aspecto, *o socialismo iugoslavo não era tão diferente do soviético, indo na contramão da argumentação de Goldmann* e dos demais intelectuais que opunham os dois sistemas. No que concerne ao tipo de economia, os dois modelos de fato eram diferentes (centralização soviética/descentralização iugoslava). Contudo, isso não quer dizer que se caminhava para a libertação da classe trabalhadora. Na verdade, ele era nocivo nesse aspecto, já que deixava o mercado mais livre, ainda que houvesse uma planificação indicativa (ibidem).[45]

---

44 A cogestão é definida como uma forma de reintegrar a criatividade aos operários ao retirar o taylorismo, e, no lugar, enriquecer suas atividades, concedendo-os certa dose de auto-organização. Isso consistiria em uma adaptação inteligente empreendida pelo patronato, para evitar acidentes, desatenção etc. e, assim, aumentar a produtividade do trabalho. O poder, portanto, não é colocado de modo algum em questão, embora conceda um pouco o "direito" de auto-organização aos trabalhadores (Guillerm; Bourdet, 1976).

45 Mais precisamente, segundo este autor: "É aqui justamente em que estava um sério problema da experiência iugoslava: o mercado possui uma legalidade

Na prática, esse "socialismo de mercado" significou uma alta taxa de desemprego e de inflação. E, ainda, essa situação piora durante a década de 1960. Para tentar conter a crise em 1965, foi implementada uma reforma que dava ainda mais espaço e liberdade para a autogestão empresarial em detrimento da planificação centralizada. Essa reforma "reafirmou a autogestão como principal característica do sistema econômico do país", indicando quatro eixos importantes: "descentralização", "desestatização", "despolitização" e "democratização" (ibidem, p.243).

Contudo, como mencionamos, o modo de direção da dita autogestão nas fábricas não era democrático, na medida em que se impunham diretores majoritariamente da Liga Comunista. Para além disso, essa burocracia "se apropri[ou] de uma parte considerável da mais-valia camuflada sob o leque dos salários" (Guillerm; Bourdet, 1976, p.141-142). Com a reforma de 1965, o que ocorreu foi justamente a racionalização desse processo. O resultado disso não foi positivo para os trabalhadores, tendo em vista que o desemprego permaneceu e *a desigualdade social aumentou*, havendo, inclusive, protestos e greves contra essa situação em 1968 (Gomes, 2019). Ou seja, não há um real embasamento para a associação feita por Goldmann entre mercado e liberdade *real*.

Interessante notar que havia críticos humanistas iugoslavos, inspirados nos *Manuscritos de Paris* de 1844, que criticavam a situação do país na revista *Praxis*.[46] Lucien Goldmann tinha contato direto e indireto com eles. Existem, por exemplo, vários artigos de nosso autor publicados nessa revista. Além disso, há, em seus arquivos pessoais, um texto, ainda em formato de manuscrito, contendo

própria cuja subordinação a objetivos sociais, se é que seja possível, depende da presença de algum tipo de planificação e coordenação global dos ramos da economia. A inexistência da coordenação *ex ante* do trabalho das cooperativas fazia com que elas se confrontassem no mercado como antagonistas em busca do interesse próprio, e não como partes importantes de uma divisão de trabalho nacional que organizasse as necessidades e potencialidades de cada região do país" (Gomes, 2019, p.241).

46 Alguns de seus números podem ser encontrados online. Disponível em: https://www.marxists.org/subject/praxis/index.htm. Acesso em: 22 set. 2022.

comentários sobre este periódico. Nele, Goldmann menciona a importância da revista não apenas para o humanismo em geral, mas também para estabelecer uma ponte de diálogo com os países da Europa Ocidental. Isso porque até então o que se tinha eram publicações majoritariamente em servo-croata. Por sua vez, na *Praxis* os textos eram publicados em francês, inglês etc.

Provavelmente devido a essa aproximação com os humanistas iugoslavos, é que há certos momentos em que Goldmann reconhece as deficiências daquela sociedade. Um exemplo se expressa na passagem a seguir:

> Quando se olha as coisas de perto, percebe-se que na Iugoslávia a autogestão apenas compreende uma pequena parte dos investimentos, sendo que o resto é controlado, por meio do crédito, pelas autoridades centrais, e que, no fundo, ela só concerne à gestão corrente. Além disso, ela funciona de forma diferente de uma usina a outra. Acrescento, também, que a situação das sociedades ocidentais é muito diferente da situação iugoslava e que não poderia, de modo algum, tratar de transpor essa experiência tal como ela é. Resta, no entanto, o valor da ideia e o fato de que o único programa realmente possível que tenham sido formulado até hoje pelo pensamento socialista para assegurar em nossas sociedades uma evolução diferente daquela que desenham os teóricos pessimistas da Escola de Frankfurt, é aquela da cogestão e da autogestão enquanto possibilidades de assegurar progressivamente aos operários e aos técnicos os meios de não serem simplesmente executantes e, no caso destes últimos, executantes mais ou menos bem pagos, que conhecem, o fundo, seu domínio, tendo férias e um padrão de vida elevado, mas de participarem nas responsabilidades e nas decisões. (Goldmann, 1978, p.180-181)

Definitivamente, para ele, a autogestão iugoslava não era algo acabado, e não chega a idealizá-la como modelo perfeito. No entanto, identificava que poderia haver nela o início da solução do problema da passividade e do poder. Ao nosso ver, esta é uma perspectiva

problemática (mesmo considerando suas ressalvas), devido a todas essas características em direção à burocratização que já elencamos, as quais faziam parte da estrutura daquela sociedade.

Além disso, outro aspecto que demonstra o engano do autor ao associar mercado e liberdade, é o fato de que, na realidade, existiu sim uma limitação desta última naquele território. Guillerm e Bourdet (1976) colocam que a liberdade de expressão na Iugoslávia não era tolhida severamente como na URSS, mas era proibida de outras formas, como aquelas que são comuns no capitalismo liberal. Na década de 1970, a revista *Praxis* foi proibida: "A supressão brutal da revista *Student* em 1971, as ameaças que pensam sobre a revista *Praxis* [nota: atualmente proibida. Abril de 1975], correspondem à repressão sorrateira, em junho de 1968, dos estudantes, que se batem por uma *verdadeira* autogestão [...]" (Guillerm; Bourdet, 1976, p.137-138).

Defender que a Iugoslávia mantinha a liberdade pela presença do mercado foi um ledo engano. Na verdade, o Estado iugoslavo se separou da sociedade civil, governando *contra* ela (ibidem). Essa *autogestão empresarial* foi, enfim, um fracasso. Os trabalhadores não tinham poder de decisão relevante no seio da sociedade. Houve um processo de burocratização no interior da Liga Comunista, além do problema da liberdade de expressão e o fim trágico do país.[47]

Assim, essa experiência, definitivamente, não representou de fato os verdadeiros princípios da comunidade humana autêntica. Goldmann parece ter se apegado a um pragmatismo político ao considerar a possibilidade de haver uma alternativa já existente naquele momento à tão criticada União Soviética, mesmo que fosse mediana. Isso provavelmente também ocorreu por falta de informações, pois a

47 De 1975 até o final da década de 1980 a crise existente piorou cada vez mais. Em 1980 Tito falece, contribuindo para a intensificação de movimentos nacionalistas (outrora reprimidos), com as castas burocráticas de elites nacionais desenvolvidas ao longo desse processo. No fim da década de 1980 há a lei das privatizações, guerras civis e a criação dos países que conhecemos hoje (Croácia, Eslovênia, Bósnia e Herzegovina, Sérvia, Macedônia e Montenegro) (Gomes, 2019).

barreira da língua era um problema. Além de sua aderência às teses do PSU.

No entanto, sua posição após o Maio de 1968 francês indica um sentido *mais radical* de seu entendimento da autogestão. O que não é um acaso. Há autores, como o anarquista Henri Arvon (1980), que indicam que após a experiência francesa do maio a *autogestão* adquiriu um sentido mais radical de ruptura total com o modo de produção capitalista.[48]

Nesse aspecto, a luta da juventude é concebida pelo autor como uma *antecipadora*, e como um *germe* da possibilidade de construção de uma nova sociedade pautada nos valores humanistas. Assim, "[...] os estudantes do maio de 1968 estavam adiantados em relação à consciência burocrática dos defensores das estruturas anteriores, que se tornaram opressivas e que estavam sendo superadas pela História" (Goldmann, 1970a, p.361). A crise daqueles últimos anos revelou um campo de possibilidades, cujos grupos contestatórios atestaram a necessidade de mudança.

A convergência entre os estudantes e o movimento operário é explicada a partir da ideia de que uma consciência impulsionou a outra. Primeiramente os estudantes ocuparam as universidades e foram reprimidos, e, ao se depararem com isso, houve o incentivo para que os operários também agissem. Mas, neste último caso, em oposição às suas lideranças sindicais e ocupando fábricas (Goldmann et al., 1968).

Em sua interpretação, é como se a realidade tivesse "provado concretamente" que a concepção de reformismo revolucionário era mais correta do que as interpretações sobre a estabilização da sociedade capitalista. Ele considerava que havia se reunido naquele

48 No entanto, é preciso ressaltar que Goldmann nunca abandonou as teses do reformismo revolucionário, mesmo após o Maio de 1968. O que denota uma certa ambiguidade que, talvez, fosse resolvida com o passar dos anos. E o que indica também uma certa dependência da teoria de Serge Mallet (1969), pois ele, depois desses eventos, continuou a defender a ideia de que a nova classe operária poderia construir aquilo que Gorz (1964) chama de "poderes autônomos" no contexto de uma "reforma anticapitalista".

momento as principais exigências em direção à construção de uma sociedade pautada nos princípios de uma comunidade autêntica. Em suas palavras, a "[...] ideologia de contestação centrada sobre o conceito de *autogestão* [será] chamada provavelmente a atuar no mundo futuro o mesmo papel que tinha atuado o conceito de socialização dos meios de produção no socialismo tradicional" (ibidem, p.7).

Olhando para trás em um sentido histórico e sociológico, Goldmann estava parcialmente correto. O mundo realmente mudou após esse evento, mas no sentido de abertura para o Estado neoliberal, com mudanças no regime de acumulação do modo de produção capitalista. A semente da autogestão social deixada pelo Maio de 1968 não se desenvolveu, embora tenha sido regada em alguns momentos do século XXI, o que deverá se intensificar e florescer, caso não queiramos a intensificação da barbárie.

Para encerrar este capítulo, é importante recapitular três observações fundamentais. Em primeiro lugar, a comunidade humana autêntica não é um modelo de sociedade. Ela é um conjunto de princípios, pautados na liberdade e igualdade reais, que devem estar presentes o máximo possível em uma sociedade futura. Quem tem o papel de garanti-las são os humanistas. Em segundo, a autogestão iugoslava nunca foi considerada um *modelo* social na teoria de Goldmann. A defesa desta última sempre existiu em relação à sua pretensa *potencialidade*. Em terceiro, houve o desenvolvimento de uma ideia diferente de autogestão encabeçada pelo movimento operário-estudantil de 1968 que deve ser valorizada em sua análise. Ela estava mais próxima da construção de algo de fato novo a partir de uma real auto-organização, muito embora o autor ainda defendesse o reformismo revolucionário.

Enfim, devemos aprender com seus erros teóricos e analíticos, ao mesmo tempo que devemos conservar seus acertos sobre uma teoria que parte do pressuposto de que a libertação humana é *necessária*. Nos capítulos a seguir, veremos como isso aparece em sua concepção teórico-metodológica. Ou seja, quais são as implicações da comunidade humana autêntica em sua sociologia.

4
A COMUNIDADE HUMANA AUTÊNTICA NA SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO

Lucien Goldmann desenvolveu sua sociologia do conhecimento nos anos 1950, partindo principalmente dos seguintes conceitos: materialismo histórico, materialismo dialético, consciência possível, visão do mundo, grupos sociais e totalidade. Nesse momento, seu principal combate era contra o positivismo.

Contudo, nos anos 1960, com o desenvolvimento da sociedade tecnocrática, o estruturalismo começou a tomar espaço. A partir de então, ele passa a denominar sua perspectiva teórico-metodológica como *estruturalismo genético*. Defendemos, no entanto, que não se tratou de uma mudança *fundamental* de perspectiva, mas de vocabulário. Ao nosso ver, seu intuito era o de melhor dialogar com os pares de sua época, propondo que o marxismo também é um estruturalismo, embora diferente do althusseriano. Como bem coloca Löwy (2016, p.38):

> [...] [Goldmann] considera que este é um aspecto essencial do método marxista, que não só Lévi-Strauss e os linguistas que analisam as estruturas, que o marxismo também é um método de análise das estruturas. É uma certa tentativa de polêmica contra o estruturalismo a-histórico, mas, ao mesmo tempo, trata de integrar a temática do estruturalismo como um aspecto válido, apresentando o marxismo como sendo o verdadeiro estruturalismo.

Não é uma mudança fundamental de perspectiva, pois os princípios essenciais de sua teoria e método, encontrados desde a tese sobre Kant de 1945/1948, permanecem aqui: o historicismo e a totalidade. Considera-se, sempre, a necessidade de formação de uma comunidade humana autêntica.

Para contribuir com a fundamentação de nosso argumento, o presente capítulo contará com digressões sobre o contexto intelectual francês, especialmente sobre o positivismo e o estruturalismo. Escolhemos contrastar sua teoria principalmente com estas duas últimas correntes, pois sua obra dialoga de modo crítico primordialmente com elas. O existencialismo também é criticado, mas não de modo tão profundo e detalhado. Por isso, este último não será abordado por nós.

A temporalidade de sua teoria é indicada pelo próprio autor no prefácio à última edição de *Ciências humanas e filosofia*. Esse livro foi publicado em 1952 e, depois, republicado em 1966, com o novo prefácio. Aqui, ele indica que ainda está de acordo com o que escreveu em 1952, argumentando que na época ainda não existiam as mesmas problemáticas dos anos 1960. Assim, é afirmado que:

> Este livro apresenta dois aspectos, estreitamente ligados em sua origem, mas que hoje devem ser distinguidos.
>
> O primeiro, teórico, não me parece levantar qualquer problema maior, já que no conjunto, acreditamos ainda corresponder a minhas posições atuais. O segundo, ao contrário, polêmico, tem sobretudo valor histórico, na medida em que criticava pensadores que dominavam a sociologia ocidental por volta de 1952. Ora, no curso dos quatorze últimos anos, esta sociologia transformou-se profundamente, sendo hoje dominada por outras correntes e outras personalidades. (Goldmann, 1980, p.5)

Como já mencionamos, a datação histórica se dá principalmente com o desenvolvimento do capitalismo de organização, que formou no plano do pensamento um estruturalismo a-histórico. Este tornou-se de tal sorte uma moda que se expandiu por todos os projetos

acadêmicos da época. Essa massividade explica por que sua crítica era muito mais à sociologia acadêmica, em vez da principal corrente filosófica do pós-guerra, o existencialismo. Além do fato de que este último, ao menos, compartilhava os valores humanistas e históricos, elencados com certa simpatia:

> A discussão entre Georges Gurvitch e nós se desenrola na base da aceitação comum de um conjunto de *valores humanistas* e do *caráter histórico* de toda realidade social.
>
> Em uma perspectiva ainda mais ampla, aprazer-me-ia dizer que *esses dois elementos* constituíam o *fundamento comum às discussões filosóficas europeias* entre 1910 e uma data difícil de precisar, mas que, na França, se situa provavelmente entre 1955 e 1960, discussão *cujos principais interlocutores eram*, primeiro, *os filósofos existencialistas* terminando com Heidegger e Sartre nos filósofos da história, nos *pensamentos cristãos* e no *pensamento hegeliano e marxista*. Georges Gurvitch, pensador original e independente, situava-se apesar de seu relativismo, no interior dessas discussões. (ibidem, p.6, grifos nossos)

O que é extremamente diferente do caso do estruturalismo, marcado pelo cientificismo, anti-humanismo e a-historicismo. Os intelectuais estruturalistas tiveram um peso enorme no âmbito universitário e administrativo, mas nem tanto como *filósofos*. Nas palavras do autor,

> Esses sociólogos possuem uma rede de interrelações, situação e influências universitária e administrativa, constituem uma organização cada vez mais rígida que controla a quase totalidade da pesquisa, exercendo uma influência ideológica muito mais fraca sobre a vida intelectual do que os pensadores filosóficos da geração precedente e, ao mesmo tempo, uma influência administrativa incomparavelmente mais forte na orientação da pesquisa.
>
> Resulta disso um conjunto de trabalhos cada vez mais numerosos, amplos e minuciosos no plano quantitativo que, no entanto, na

> maioria deles, são cada vez mais rotineiros e pobres de elaboração teórica. (ibidem, p.8)

Veremos nesse capítulo que uma das características do estruturalismo formalista é justamente dissociar ciência e filosofia, tal como era o objetivo da sociologia positivista desde sua formação. Goldmann nos mostrará, na contracorrente disso, a união *necessária* entre ciência e filosofia, e a ação humana na história. Esses elementos são o núcleo deste capítulo, que está dividido em duas partes. Seguiremos a ordem cronológica mencionada. Assim, primeiro serão abordadas as discussões centradas nos anos 1950, em diálogo crítico com o positivismo. Em seguida, apresentaremos a discussão estruturalista da década de 1960 e a marcação de posição de Goldmann nesse campo. Dessa maneira, poderemos evidenciar e fundamentar os traços de continuidade de sua teoria, cujo núcleo é a valorização comunitária e, por conseguinte, da totalidade.

Os principais conceitos e categorias da teoria de Lucien Goldmann

Veremos nesse tópico a formação das ideias na concepção de Lucien Goldmann, especialmente no que concerne ao saber científico e filosófico. Tal discussão está associada ao critério da verdade, bem como à formação e ao papel das visões do mundo na sociedade. Iniciaremos pela diferenciação fundamental entre consciência real e possível, base de seu pensamento que, como vimos, sempre concebe a união entre teoria e prática (ação).

Consciência real e consciência possível

A princípio, a consciência é definida por Lucien Goldmann (1970a) como o planejamento pensado conscientemente pelos seres humanos. Uma ação que diferencia os seres humanos dos demais

seres vivos. Porém, tal definição inicial é complexificada, apontando para seu caráter variável (possível). Nesse aspecto, ela é concebida como a natureza do sujeito conhecedor, que não é nem o indivíduo, nem o grupo, "mas uma estrutura extremamente variável na qual entram ao mesmo tempo o indivíduo e o grupo ou um certo número de grupos" (Goldmann, 1970a, p.122). A partir disso, estabelece-se uma distinção entre consciência possível e consciência real (empírica).

Tal definição é ligeiramente diferente daquela proposta por Lukács (2012), embora tenha inspiração nela. Quando o autor húngaro fala em consciência, ele se refere à *consciência de uma classe social*. Por sua vez, em Goldmann, ela está relacionada a grupos (que podem ou não ser uma classe social), o que acaba *abrangendo* a definição.[1] Além disso, a consciência, na concepção do autor franco-romeno, é algo que remete à sua relação com o possível, *ressignificado* de Lukács:

> A expressão "consciência possível" é a tradução de Goldmann para o conceito de *zugerechnetes Bewusstsein* (literalmente, "consciência adjudicada" ou "consciência atribuída"), definido por Lukács em *História e consciência de classe* como a consciência que corresponde racionalmente à posição de uma classe no processo de produção. Goldmann desenvolve e enriquece esse conceito ao demonstrar que ele constitui o máximo de consciência possível de uma classe, o limite que sua consciência da realidade não pode ultrapassar, o horizonte de seu "campo de visibilidade" social. (Löwy; Naïr, 2008, p.43)

Para o autor, existe um reflexo entre sujeito e objeto, mas não se trata de um reflexo imediato, simples. A ação dos seres humanos está ligada à consciência, e, portanto, haverá sempre uma consciência

1 Em ambos os casos, de todo modo, eles não estão se referindo à consciência psicológica / individual, e nem à consciência coletiva no sentido da soma das partes. Este último estando relacionado ao pensamento cartesiano.

mais adequada do que a outra. Para estudá-la, é preciso considerar em que medida ela é adequada ao objeto. É preciso chamar a atenção para o fato de que é impossível estar completamente adequada, dada a complexidade da totalidade que está sempre aberta a novas determinações (partes). No entanto, é preciso estabelecer o máximo de rigor possível, por isso se fala em nível de consciência *mais adequada possível* (Goldmann, 1970b).

Para saber se os fatos de consciência são mais ou menos adequados, mais ou menos verdadeiros, é preciso inseri-los nas "totalidades sociais mais vastas". Trata-se do que Goldmann chama de "conhecimento compreensivo e explicativo" dos fatos da consciência, procedimentos os quais trataremos de forma mais profunda nos próximos tópicos. Em outras palavras, a reificação também existe na produção teórica, produzindo *falsas consciências* (ou inadequadas). Nesse sentido, não há um relativismo segundo o qual tudo seria correto dependendo do ponto de vista, como se todos os pontos de vista expressassem completa e corretamente a realidade. Em suas palavras, "[...] existe não somente uma ciência verdadeira, mas também uma consciência verdadeira ou falsa" (Goldmann, 1980, p.71-72).

Ao mesmo tempo, a consciência pode "intervir" na realidade social. Por exemplo, se um determinado movimento social tem ideias reformistas (uma consciência reformista), será mais difícil que a sociedade seja conduzida a uma revolução social: "[...] a consciência sendo ela própria um elemento da realidade social, sua existência contribui para tornar seu conteúdo adequado ou inadequado". Por exemplo, "[...] o caráter reformista do pensamento anglo-saxão aumenta as chances do reformismo e diminui as da revolução nos países anglo-saxões [...]" (Goldmann, 1970b, p.125-126).

A consciência real é caracterizada por um "conteúdo rico e múltiplo", enquanto a consciência possível está relacionada "ao máximo de adequação a qual poderia chegar o grupo sem por isso mudar sua natureza" (ibidem, p.126). É provável que a consciência real dos membros de um certo grupo aspire a mudar ou a se integrar a outro grupo. Por isso existem operários que tentam se parecer com os pequeno-burgueses, mesmo (ainda) não o sendo. Mas, na verdade,

isso faz parte de uma "parte" da consciência possível que "influencia" a consciência real. É como se se tratasse de uma visão superficial da realidade, pois o problema que o operário se queixa não vai ser resolvido coletivamente se ele se tornar pequeno-burguês, mas sim se houver uma mudança efetiva da realidade social total.

Assim, é preciso compreender primeiro a consciência possível para então compreender a consciência real de um determinado grupo. A consciência real é submissa à consciência possível (Goldmann, 1970b). As duas estão intimamente associadas se considerarmos o ser humano em sua totalidade, não apenas em seu dado imediato, empírico, mas também no que ele pode ser a partir de sua ação: "[...] o ser humano se define antes de tudo por duas dimensões: o real e o possível. O ser humano é o que ele é, mas ele é também o ser que faz a história, que tende a realizar seus projetos, que se engaja no possível e vai além do que ele é hoje" (Goldmann, 1978, p.174).

Além da relação com *História e consciência de classe*, a discussão sobre consciência real e consciência possível possui igualmente como origem a diferença estabelecida por Marx, em *Miséria da filosofia*, entre classe em si e classe para si. Na parte final deste escrito, enfatiza-se a importância de a classe trabalhadora se associar e, com isso, desenvolver um lastro de experiência sob tal forma associativa. O importante é, no primeiro momento, haver o desenvolvimento da ideia e da prática de associação. Desse modo, durante o processo de luta, organizada em associações, a classe pode passar do domínio do capital para a fase revolucionária, isto é, para a fase em que se vislumbra a destruição daquilo que a explora, constituindo algo novo. Nesse sentido, é colocado que:

> As condições econômicas transformaram, primeiramente, a massa do país em trabalhadores. A dominação do capital criou para essa massa uma situação comum, interesses comuns. Assim, essa massa já é uma classe em relação ao capital, mas não o é ainda para si mesma. Na luta, da qual assinalamos apenas algumas fases, essa massa se reúne, se constitui em classe para si mesma. Os interesses

> que defende se tornam interesses de classe. Mas a luta entre classes é uma luta política. (Marx, 2017, p.146)

Em outras palavras, a classe em si é caracterizada pelo dado, pelo empírico, pelo imediato. Trata-se da classe ainda "aceitando" o cotidiano como "natural", mas percebendo que há interesses comuns. Por sua vez, a classe está organizada *para si* quando tem a percepção de sua força ao unir-se. Desse modo, ela transgride a situação atual, lutando em direção a uma nova sociedade (Marx, 2017). Dessa discussão, as relações entre Goldmann, Lukács e Marx podem ser estabelecidas do seguinte modo:

> Ao conceito de consciência real [de Lukács, em *História e consciência de classe*], acrescenta-se o de *Zugerechnetes Bewusstsein*, que traduzimos por "máximo de consciência possível", fundado sobre o conceito de consciência virtual que trata da realidade e delimita o campo das variações possíveis desta. É a distinção que Marx tinha feito entre classe em si e classe para si, sem a qual é impossível compreender o que quer que seja da vida histórica e social. (Goldmann, 1977, p.68)

A principal diferença entre os três é evidente: a questão do (não) foco na luta de classes entre burguesia e proletariado. Como colocamos anteriormente, em Goldmann há uma abrangência para os grupos sociais. Ademais, diferentemente de Marx e Lukács, o autor franco-romeno estabelece a visão do mundo como mediadora desse processo. São as visões do mundo que podem exprimir o máximo de consciência possível de um determinado grupo/classe social. É o que veremos a seguir.

Visões do mundo

Visão do mundo é um dos principais conceitos da teoria de Lucien Goldmann, presente em todas as suas obras. Não se trata de um

termo inaugurado por ele, existindo na filosofia alemã desde, pelo menos, Dilthey. Porém, o autor desenvolve um significado a partir da perspectiva marxista. Para compreender o que é visão do mundo, é preciso partir da discussão sobre consciência possível. Como vimos, essa consciência sempre se refere a um grupo ou classe social. Portanto, é um conceito que está no âmbito do sujeito coletivo, e não individual.

As classes ou os grupos sociais são a infraestrutura das visões do mundo, pois visam a determinados ideais de organização e de seres humanos, considerando que "[...] o máximo de consciência possível duma classe social constitui hoje uma visão psicologicamente coerente do mundo que pode exprimir-se no plano religioso, filosófico, literário ou artístico" (Goldmann, 1980, p.87).[2]

Outra característica da visão do mundo é que ela possui um caráter total, enquanto a ideologia, um caráter parcial, o que se revela de forma mais clara principalmente no momento de ascensão dos modos de produção.[3] Por exemplo, na ascensão do capitalismo, a visão das classes do sistema feudal era ideologia. Assim se estabelece

2 Segundo nosso autor, uma classe social se define por três critérios: "a) função na produção; b) relações com os membros de outras classes; c) consciência possível que é uma visão de mundo" (Goldmann, 1980, p.93). Importante também notar que mais tarde ele explica que a visão do mundo também pode ser expressão de um grupo social, mas a questão é que até aquele momento ele só havia a encontrado como expressão de classes sociais.

3 A palavra *ideologia* pode exprimir diferentes significados. Aqui em nosso livro, podemos identificar pelo menos cinco: 1) a definição de Goldmann, que acabamos de ver; 2) a definição de Althusser; 3) a definição de Marx em *A ideologia alemã*, relacionada com o pensamento de Lukács e Korsch sobre falsa consciência; 4) a definição de Mannheim, em seu par ideologia-utopia, sendo a primeira também tendo relação com a perspectiva das classes dominantes, e a segunda com o sentido político da transformação social, mas ambas sendo criticadas por ele; 5) mais à frente, veremos a utilização de Paulo Arantes. Por isso, é sempre importante prestar atenção em sua utilização e o que cada autor quer dizer com isso. Há um livro de Leandro Konder que busca resumir as definições de *ideologia* entre diferentes pensadores, incluindo nele a visão de Goldmann (embora não tenha sido aprofundada, tratando-se mais de um breve resumo de sua concepção teórico-metodológica). Sobre isso, cf. *A questão da ideologia* (Konder, 2002). Sobre a história do termo até Marx, cf. *O que é ideologia?*, de Marilena

uma relação entre ideologia e classes sociais em declínio que visam perpetuar suas posições sociais estabelecidas, e a visão do mundo com as classes que visam a um novo tipo de sociedade (ibidem).[4]

Aqui, aparece novamente o pressuposto fundamental de Goldmann segundo o qual os seres humanos têm a tendência ao equilíbrio, para viver em comunidade humana. O máximo de consciência possível exprime essas possibilidades, comunicadas por meio da visão do mundo.

Nesse ponto, coloca-se a questão da *forma* e do *conteúdo*. É necessário distinguir as formas que constituem *expressões coerentes* de uma visão do mundo. As grandes obras filosóficas *são expressões adequadas* de determinadas visões do mundo, originando uma *forma* específica para expressar o conteúdo daquela visão do mundo, sendo individuais (a partir dos escritores representativos) e coletivas ao mesmo tempo. Por sua vez, como já mencionamos, a visão do mundo tem como *conteúdo* o máximo de consciência possível. Em suas palavras exatas:

> As visões do mundo são fatos sociais, as grandes obras filosóficas e artísticas configuram expressões *coerentes* e adequadas dessas visões de mundo; são como tais expressões *individuais e sociais ao mesmo tempo*, sendo seu conteúdo determinado pelo *máximo de consciência possível* do grupo, em geral da classe social, a forma sendo determinada pelo conteúdo para o qual o escritor encontra uma expressão adequada (Lukács uma vez definiu a forma "como o caminho mais curto para o ápice". É preciso, entretanto, distinguir

Chaui (2008), além do já citado Karl Mannheim que, em *Ideologia e utopia*, também traça de forma breve a historicidade do termo.

4 Contudo, é importante destacar que Goldmann nunca aprofundou muito bem essa diferenciação e nunca abordou verdadeiramente as ideologias. Aqui, ele traça essa diferença muito mais em um sentido de hipótese do que algo realmente que ele utilizava analiticamente. Diferentemente de visão do mundo, um conceito aprofundado em várias de suas obras. Por isso, surgem algumas contradições no conjunto de sua teoria se levarmos essa diferenciação que ele faz aqui muito à risca, estando ela presente apenas em *Ciências humanas e filosofia* (Goldmann, 1980).

> os dois sentidos que tem neste parágrafo a palavra "Forma"; o primeiro, expressão coerente e adequada de uma visão do mundo, oposta aos ecletismos; o segundo, meio de expressão adequado *ao conteúdo que exprime.*). (ibidem, p.107-108)

O sujeito que age na visão do mundo, enfim, é um "Nós", e não a soma de diferentes indivíduos. Em outros termos, é um sujeito transindividual, que é coletivo sem ser a junção mecânica das partes. No nível individual, o que é evidenciado são os *grandes escritores representativos*, ou seja, os grandes literatos e filósofos que conseguiram expressar, em suas obras, determinada visão do mundo (que não necessariamente é a visão da classe da qual aquele indivíduo pertence).[5] Por isso, as grandes obras literárias e filosóficas são consideradas um importante objeto de pesquisa para o sociólogo.

Goldmann (1980), portanto, não nega completamente o papel do sujeito individual. Contudo, é importante ressaltar que a biografia não pode se tornar algo de tamanha relevância na análise das obras culturais. Ela não é uma forma real ou virtual como as obras

5 Goldmann utiliza o termo "grandes escritores representativos" no livro *Ciências humanas e filosofia*, de 1952. Mas em escrito anterior, *Materialismo dialético e história da literatura*, de 1947, ele utiliza a expressão do *gênio criador*, sendo aquele que consegue realizar uma síntese, expressando as principais características de sua época. Para ele, o gênio é sempre progressista. Por isso, as épocas de crise são favoráveis às grandes obras: "Se, como dissemos, uma obra literária pode ser reacionária sem perder por isto seu valor estético e mesmo humano, o gênio, ao invés, é sempre progressista, pois só a perspectiva da classe ascendente pode assegurar, em uma determinada época, através de todas as ideologias e dos perigos de erros, o mais vasto conhecimento e a mais rica sensibilidade; poder-se-ia talvez acrescentar que as épocas de crise e de profunda transformação social são particularmente favoráveis ao nascimento das grandes obras da arte e da literatura, por causa da multiplicidade de problemas e de experiências que trazem aos homens e da grande ampliação do horizonte afetivo e intelectual que provocam" (Goldmann, 1979, p.88). A palavra gênio realmente não é a mais adequada, pois dá a entender que aquele criador conseguiu produzir determinada obra por sua subjetividade excepcional, e não devido a um contexto sócio-histórico que lhe forneceu todo o material para a escrita. A expressão "grandes escritores representativos" é mais correta, mas não tira a validade do sentido de gênio atribuído na citação anterior.

artísticas, filosóficas, fatos históricos etc. que têm estruturas e significados *coerentes*.

Como é possível constatar ao longo de nosso trabalho, as principais visões do mundo evocadas e estudadas por Goldmann foram as visões do mundo individualistas (racionalista, empirista e iluminista), trágica e dialética.[6] A partir dessas discussões, vimos concretamente que uma visão do mundo não é exclusiva a uma classe social específica. Por exemplo, tanto Pascal quanto Kant são caracterizados como autores que expressavam uma visão trágica. Porém, eles representavam classes diferentes, em localidades diferentes (*noblesse de robe* – França/burguesia alemã – Alemanha). Nesse aspecto, há uma integração e uma ultrapassagem entre as visões do mundo (Goldmann, 1959a).

Em outras palavras, a visão do mundo não é uma realidade empírica, mas uma "*extrapolação conceitual* até *a extrema coerência* das tendências reais afetivas, intelectuais e mesmo motrizes dos membros de um grupo". Ela é, enfim, "um conjunto *coerente* de problemas e de respostas que se exprime, sobre o plano literário, pela criação, com a ajuda das palavras, de um universo concreto de seres e de coisas" (Goldmann, 1959b, p.349). Mas nem todas as obras criadas exprimem essa coerência.

É certo que todos os textos exprimem a visão de um determinado indivíduo sobre aquilo que o cerca, mas nem todos os escritores possuem uma visão coerente. Por isso, não conseguem alcançar as tendências fundamentais da sociedade. Ou seja, *nem todos os escritores são grandes escritores representativos*. Como explica o autor,

> Todo escrito é, sem dúvida, a expressão de um aspecto da vida psíquica de um indivíduo, mas – já dissemos – todo indivíduo não é acessível à análise científica. Apenas o indivíduo excepcional, que se

6 Sobre isso, também indicamos o trabalho de Löwy e Naïr, *Lucien Goldmann ou a dialética da totalidade*, no qual dedicam um capítulo exclusivamente para apresentar essa tipologia das visões do mundo presente no conjunto da obra de Goldmann de forma mais frequente. Ver o capítulo "A sociologia das visões do mundo" (Löwy; Naïr, 2008, p.59-100).

> identifica em grande medida com certas tendências fundamentais da vida social, que realiza sobre um dos múltiplos planos da expressão, da consciência coerente do que resta vago, confuso e contrariado por múltiplas influências contrárias no pensamento e a afetividade dos outros membros do grupo, e isso quer dizer apenas o criador de uma obra válida pode ser entendida pelo sociólogo historiador. E isso porque se, de uma parte, o sociólogo pode extrapolar a consciência possível de um grupo até sua coerência limite, é precisamente esta visão coerente que constitui o conteúdo, a primeira condição necessária, ainda que não suficiente, da existência dos valores estéticos, que eles sejam artísticos ou literários. (ibidem, p.349)

Ademais, em geral, não são todas as obras de um grande artista representativo que são consideradas igualmente representativas. Por exemplo, mesmo que se considere *Pensamentos* como escritos representativos, isso não quer dizer que toda a obra de Pascal também o seja. Aqui surge o seguinte problema: como saber separar o essencial, o coerente, do acidental? O critério imediato é o valor estético. Porém, considerar apenas isso seria um problema, tendo em vista que permaneceria demasiadamente subjetivo, dependendo da opinião do pesquisador. Nesse sentido, seria necessário, nessa perspectiva, um método que separe o essencial do acidental, o que poderia ser efetivado justamente a partir da noção da visão do mundo. Essa separação lembra bastante a perspectiva weberiana, ao almejar a separação do racional e do irracional na construção de tipos ideais (Weber, 1999).

Contudo, apesar de prezar por este rigor, o conceito de visão do mundo será alvo de críticas. Uma das principais reprovações consiste na ideia de que ele expressaria um formalismo absoluto, um culto às formas.[7] Todavia, a nosso ver, essa crítica deve ser relativizada, excetuando-se em relação à sua sociologia do romance. Esta última

7 Vemos esse argumento principalmente quando se trata de críticas ao estruturalismo genético. Como em Terry Eagleton (2011), Celso Frederico (2006), e outros autores que tratam das relações entre marxismo e literatura, ou sociologia da literatura.

acaba, de fato, involuntariamente, caindo no formalismo estrutural (o qual também não é completamente absoluto, pois tratavam mais de hipóteses de estudo em referência a romances diversos entre si).[8]

Goldmann não visa descrever conteúdos empíricos, e tampouco descrever uma forma "pura". Por exemplo, em *Le Dieu caché*, não há uma descrição da forma dos *Pensamentos* para apresentar a ideia de aposta e de comunidade. Considera-se o conteúdo, que é o paradoxo humano e a aposta trágica, associando-o à forma, isto é, o monólogo. Nesse sentido, o autor afirma que "[...] para a estética dialética, da qual Pascal estabeleceu em grande parte os fundamentos, uma obra literária só é válida na medida em que ela realiza uma unidade orgânica e necessária entre um conteúdo coerente e uma forma adequada" (Goldmann, 1959b, p.218).

Igualmente em *Introduction à la philosophie de Kant*, defende-se que todos os grandes filósofos são aqueles que buscaram considerar o ser humano por inteiro, ou seja, em sua forma e conteúdo. O racionalismo é concebido como formalista, por querer ultrapassar o conteúdo e aplicar uma forma pura; enquanto o empirismo é visto como conteudista. Em contraposição, na visão dialética esses dois extremos (racionalismo-empirismo/formalismo-conteudismo) são desmascarados, a partir da união entre forma e conteúdo (Goldmann, 1967b).

Poder-se-ia alegar, além disso, que as visões do mundo em si podem constituir moldes que se encaixam em diferentes contextos. Na teoria de Goldmann, de fato, elas podem ser extrapoladas para diferentes épocas. Por isso, ele defende que há uma limitação no número de visões do mundo. Trata-se de uma esquematização da qual o autor tem consciência e a qual ele não considera como um defeito, mas uma ferramenta para análise da sociedade. Contudo, embora as visões do mundo possam ser extrapoladas para diferentes épocas, não se trata de uma transposição exata com explicações prontas. Enfim, a nosso ver, sua concepção deve ser criticada, mas não de modo a considerá-la formalista no sentido absoluto.

8 Aprofundaremos as questões da sociologia do romance no próximo capítulo.

Há outra crítica à concepção de Goldmann apresentada de forma mais nuançada em comparação com as últimas interpretações que apresentamos. Esta crítica contribui para o debate no interior da sociologia da cultura de modo que os pontos positivos de sua perspectiva são considerados, ao mesmo tempo que se apontam suas limitações, propondo um novo conceito no lugar. Trata-se da contribuição de Raymond Williams sobre o assunto.[9]

Ao descrever e explicar a visão do mundo em Goldmann, o autor galês afirma que "A ideia de uma visão do mundo, de uma forma particular e organizada de vê-lo, nos é, evidentemente, familiar em nossos estudos" (Williams, 2011, p.33-34). O fato de não haver nesse caso uma relação direta de reflexo entre sociedade e literatura contribui para a elaboração de seu conceito de estrutura de sentimentos, o qual indica "certas características comuns de um grupo de escritores, assim como de outros grupos, em uma determinada situação histórica" (ibidem, p.32). A contribuição de Goldmann é concebida precisamente na ênfase dada à ideia de consciência possível, em vez da consciência real.

Todavia, ao mesmo tempo, Williams problematiza a própria ideia de consciência, que não parece se distinguir muito bem da ideia de visão do mundo em si: "[...] não estou certo de que posso sempre, na prática, distingui-la [a visão do mundo] do tipo de evidência que o próprio Goldmann menciona como uma consciência

9 Estamos nos referindo a "Literatura e sociologia: em memória de Lucien Goldmann", publicado originalmente na *New Left Review*, v. 67, maio-jun. 1971, baseado em uma palestra proferida em Cambridge, em abril de 1971. Nela, Williams comenta algumas ideias que ele começou a desenvolver a partir de Goldmann, ainda que de modo a modificar vários aspectos limitantes da teoria deste último. A contribuição se revela em um sentido mais global, de modo que Goldmann (e Lukács) apontam para a ideia de teoria marxista ativa proposta por Williams. Esses dois autores são considerados como importantes para seu percurso, mesmo que sejam considerados e denunciados como uma vertente "herética" de "retorno à esquerda hegeliana" (Williams, 2011, p.29) pelo marxismo britânico (como se esses elementos fossem pejorativos). Em nossa exposição, também abordaremos *Marxismo e literatura* (1979). Nesta obra, Williams desenvolve algumas das críticas que haviam sido iniciadas no artigo específico sobre o autor romeno.

possível quando ele está envolvido em uma análise" (ibidem, p.34). E é por isso que ele cria a ideia de estrutura de sentimento, tendo em vista esse distanciamento percebido entre a consciência, a visão do mundo, e os processos reais de literatura.

A partir dos seus estudos do romance inglês dos séculos XIX e XX, ele coloca que as obras também podem se constituir como respostas ativas às situações sociais. E que essa ideia de comunidade de sentimento parece expressar as mudanças na sociedade *antes* das modificações da consciência. Aqui, aparece novamente a dificuldade da ideia de visão do mundo como a expressão do máximo de consciência possível que acaba limitando a análise de Goldmann. Ela é muito "macro", impossibilitando as especificidades que podem surgir na obra cultural. A comunidade de sentimentos, por sua vez, faz com que a arte ganhe maior destaque em sua atividade de preceder elementos que poderão surgir na sociedade.

Assim, ao mesmo tempo que a ideia de consciência possível é importante e enriquecedora na teoria de Goldmann, pois vai além da consciência real, é também ela que limita sua teoria, por atingir um máximo de consciência sem ter que surgir outra classe social. Assim, acaba-se por homogeneizar a análise das produções culturais. O conceito proposto por Williams, por sua vez, questiona a rigidez analítica existente.

Ao realizar essa crítica, ele está amplificando a validade do que pode ser considerado como produção cultural a ser analisada. Não se limitando às grandes obras que revelam um grau de coerência – na linguagem goldmanniana, expressa na expressão do máximo de consciência possível. É nesse sentido que o autor britânico, em sua obra *Marxismo e literatura*, afirma que:

> Essa é a minha única discordância, nesse ponto, com Goldmann, que, seguindo a distinção de Lukács entre a consciência real e a possível, considera grandes escritos aqueles que integram uma visão no nível da consciência possível ("completa") de uma formação social, enquanto a maioria dos autores reproduz o conteúdo da consciência real ("incompleta"). Isso pode ser verdade, e essa teoria tem a

> vantagem simples no nível da forma. Mas isso nem sempre é verdadeiro, pois inclui um pressuposto muito clássico. As relações reais do indivíduo, o transindividual e o social podem incluir a tensão e a perturbação radicais, e mesmo as contradições reais e insolúveis de um tipo consciente, com a mesma frequência com que inclui a integração. Noções abstratas de forma integral não devem ser usadas para superar isso.
>
> Além do mais, temos necessariamente de nos preocuparmos com a criação cultural como um todo, e não com os casos significativos da homologia da formação e da forma (ideal). (Williams, 1979, p.196)

Raymond Williams (2011) ressalta outros pontos a serem discutidos sobre a teoria de Goldmann. Não no sentido de recusá-los completamente, mas, pelo contrário, estudá-los mais de perto de forma colaborativa e pensar em suas formas práticas de utilização. O primeiro é o de "sujeito coletivo". O autor britânico parece atribuir uma importância maior aos escritores individuais em comparação com Goldmann, ao ressaltar a importância da *diferença* entre os escritores. Mas, é claro, ele não eleva o indivíduo isoladamente, inclusive critica quem faz isso. Isso porque se reforça a divisão intelectual do trabalho, em que o crítico se ocupa do indivíduo e da obra, e o sociólogo, do grupo. Porém, ao mesmo tempo, critica o "nivelamento" dos indivíduos a um grupo.

Argumento que também está presente em *Marxismo e literatura*, no qual, ao criticar a ideia de autonomia individual na criação cultural, retoma Goldmann e sua ideia de sujeito coletivo (transindividual). Nessa discussão, há, positivamente, "uma descoberta recíproca do verdadeiramente social no indivíduo, e do verdadeiramente individual no social" (Williams, 1979, p.196). Contudo, considera redutivo "qualquer procedimento que exclua categoricamente a especificidade de todos os indivíduos e a relevância formativa de todas as relações reais, por qualquer fórmula de significação atribuída" (ibidem, p.197).

Com isso, a avaliação final de Williams sobre a teoria de Goldmann é a discordância nesses pontos específicos, mas, ao mesmo

tempo, reconhecimento global. Chama-se a atenção para aquilo que realmente importa, isto é, posicionar-se criticamente no mundo, tendo a esperança no *novo*: "Podemos discordar [...] de formulações e aplicações específicas, e ainda reconhecer a ênfase excepcionalmente valiosa que ele nos deu na teoria e na prática para o desenvolvimento dos estudos literários e sociais" (Williams, 2011, p.41).

Em suma, a essência argumentativa crítica de Williams à concepção de Goldmann refere-se à inflexibilidade dos conceitos de consciência possível e visão do mundo. Um argumento que também aparece em outros autores, mesmo que de forma implícita. Nesse aspecto, aqueles que se baseiam em parte em sua teoria, propõem uma leitura mais aberta do conceito de visão do mundo.

Por exemplo, em Sayre e Löwy (2020), o romantismo é concebido como uma visão do mundo, e não apenas como um fenômeno literário. É especialmente no tocante à expressão de uma classe social que os autores têm discordância com Goldmann. Assim, o conceito é modificado em certos aspectos, sublinhando que ele não tem a infraestrutura de uma classe específica, podendo se referir a diferentes origens e grupos sociais. Nesse sentido, tomando o romantismo como exemplo, afirma-se que:

> Para ele [Goldmann], uma visão do mundo é "um conjunto de aspirações, sentimentos e ideias que trazem membros de um grupo (na maioria dos casos, uma classe social) e que os opõem a outros grupos". [...] Nossa pesquisa sobre a visão do mundo romântica não a identifica com uma única classe ou grupo, mas com indivíduos de diferentes origens sociais, muitos dos quais pertencentes à categoria social dos "intelectuais", ou seja, criadores de produtos e representações culturais. (Sayre; Löwy, 2020, p.2)

A ideia desses autores não é construir um tipo ideal no sentido weberiano, mas manter a contradição e a diversidade. O que, de forma resumida, é também um argumento utilizado por Williams. Em Löwy e Sayre, o cerne da teoria goldmanniana está muito mais

relacionado à ideia de estrutura significativa[10] do que à de visão do mundo. Ela seria, nessa perspectiva, um conjunto de características estruturantes comuns a uma diversidade de obras. Desse modo, aqui, este conceito adquire um caráter muito mais amplo em comparação com a visão do autor franco-romeno. Assim, afirmam:

> Na definição analítica que segue, apresentamos esta visão como um conjunto de elementos articulados segundo uma lógica. Em outros termos, como uma estrutura significativa – não necessariamente consciente (frequentemente não consciente) – subjacente a uma grande diversidade de conteúdos e de formas de expressão (literárias, religiosas, filosóficas, políticas etc.). Por estrutura significativa, seguindo o exemplo de Lucien Goldmann, não designamos uma lista vaga de temas ideológicos, mas uma totalidade coerente organizada em torno de um eixo, de uma armação. (Löwy; Sayre, 1992, p.30-31)

A partir do problema da rigidez conceitual, há igualmente questionamentos e provocações no sentido de que as produções populares acabam sendo desconsideradas. Isso toca na teoria de sociólogos da cultura que se debruçam sobre essa esfera, como Roger Bastide. No texto "Pour une coopération entre la psychanalyse et la sociologie dans l'élaboration d'une théorie des 'visions du monde'",[11] o

10 Um conceito que será aprofundado no tópico sobre o estruturalismo genético.

11 Apresentado no colóquio Critique sociologique et critique psychanalytique, em 1965, evento que também contou com a participação de Lucien Goldmann. As publicações das apresentações realizadas foram publicadas em dois volumes, em 1970 e 1973, na coleção Études de Sociologie de la Littérature, editado pela Université de Bruxelles. Sobre isso, cf. nas nossas referências completas os seguintes títulos: *Critique sociologique et critique psychanalytique* (1970) e *Psychanalyse et sociologie comme méthodes d'étude des phénomènes historiques et culturels* (1973). A participação de Goldmann nesse colóquio está relacionada ao fato de que nos anos 1960 começou-se a apontar para o potencial do conceito de visão do mundo a partir da sugestão da associação entre sociologia e psicanálise. Por isso, o autor começa a abordar de forma ainda incipiente a questão do inconsciente como uma estrutura significativa, embora o autor romeno argumentasse que faltava em Freud a perspectiva do devir, que era algo essencial.

sociólogo toma como ponto de partida o conceito de visão do mundo de Goldmann presente em *Ciências humanas e filosofia*. A partir disso, de modo crítico, levanta a hipótese da possibilidade de associação entre a psicanálise e o conceito de visão do mundo goldmanniano, buscando, assim, superar algumas limitações deste último.

No interior dessa problemática, é levantada a provocação de que não apenas Goldmann, mas grande parte dos marxistas se centrou apenas na análise das obras ligadas mais à burguesia. Nesse aspecto, ele coloca a necessidade de se pensar também em uma possível visão do mundo das classes populares, ligada às obras culturais coletivas, do povo, tendo em vista que são criações coletivas. Em suas palavras:

> O segundo dado do qual quero partir é uma observação muito simples. O da predileção dos autores marxistas ou neomarxistas pelas visões do mundo das classes superiores e médias da sociedade; e geralmente, aliás, aos períodos de crises destas classes, ou de explosão das contradições internas da sociedade global. É que, sem dúvida, se é verdade que uma visão do mundo não pode ser elaborada senão por um grupo, é um indivíduo (Corneille para a *noblesse d'épée*, Pascal para a *noblesse de robe*, Kant para a burguesia alemã) que a transpõe em criação imaginária ou conceitual. Ora, o povo não tem os mesmos intérpretes. Oh! Sem dúvidas, eu sei, há intelectuais que se esforçam em se inserir no proletariado para exprimir dele a visão do mundo, mas estes intelectuais, mesmo que eles tenham saído do povo, não tiveram uma educação popular. E a visão do mundo deles traduzem esta dualidade entre a intenção e a situação deles equívoca; elas marcam mais uma vontade de criação do que uma vontade de expressão: elas querem "criar", eu diria, o proletariado mantando o povo, mas o povo existe, e resiste. Penso, portanto, que é útil tentar extrair uma visão do mundo da classe popular, de fora de todos os seus intérpretes. Penso que isso

---

Inclusive, na apresentação desse colóquio ("Le sujet de création culturelle", posteriormente publicado em *Marxisme et sciences humaines*), há uma discussão sobre sujeito na sociologia e na psicanálise e suas diferenças.

> é possível através das obras culturais emanadas do povo, que são obras coletivas. (Bastide, 1970, p.174)

Questiona-se, novamente, a inflexibilidade da conceituação de visão do mundo de Goldmann, no sentido da busca de uma coerência que não necessariamente está presente em todas as obras culturais. O problema é que quando se busca essa coerência rígida, mesmo que seja não intencional, acaba-se normatizando a produção cultural entre o que "de fato" seria cultura e o que não o seria.

Tal busca pela coerência nos parece ser originária da presença weberiana em alguns conceitos de Goldmann. Embora ele critique em certos aspectos este sociólogo alemão em *Ciências humanas e filosofia*, vimos que, ao mesmo tempo, ele acaba aderindo a conceitos como *tipo* – ao almejar, por exemplo, a criação de uma tipologia das visões do mundo. Ainda que o autor franco-romeno argumente que tais esquematizações são, em certa medida, benéficas para o pesquisador, em certos casos elas podem gerar as inflexibilidades que acabamos de constatar. Ou seja, em certa medida, Goldmann acaba, no fim, tornando-se ambíguo, mesmo que sua intenção inicial seja a de rigor científico.

Assim, considerando todas estas críticas, o principal aspecto que deve ser valorizado na noção de visão do mundo de Goldmann, a nosso ver, é o pressuposto de que *a criação cultural é um produto da ação coletiva dos seres humanos, indo além do empírico*. Nesse sentido, chama-se a atenção para a questão de que, *analiticamente*, o sociólogo deve estar ligado ao processo do *desmascaramento das ilusões* do real dado da sociedade burguesa. Partiremos agora para a análise da categoria que deve garantir esse processo: a *dimensão metodológica* da totalidade, que se resume no movimento das partes ao todo.

Das partes ao todo

Apesar de já termos tratado da totalidade, nossa abordagem se referiu apenas à *construção comunitária*. O presente subtópico, no

entanto, tem como objetivo centrar-se em sua *dimensão metodológica*, no sentido dos procedimentos de uma pesquisa social que tem como objetivo chegar ao concreto. A totalidade é, nas palavras de Goldmann (1959a, p.235), "a categoria central, dominante de todo o pensamento dialético". Em Marx, ela não é uma coisa dada, imediata. Assim como não é um molde que se encaixa no real. No lugar, considera-se a mediação entre a realidade e o pensamento. Em outras palavras, só se pode chegar à totalidade a partir do processo de abstração realizado por um ser humano com o objetivo de se chegar ao concreto, que é a síntese das múltiplas determinações. Ela não é, enfim, *produto* do conceito, mas do pensar humano a partir de sua apropriação do real. Assim,

> [...] a *totalidade concreta*, como totalidade de pensamento, como uma concreção de pensamento, é, na realidade, um produto do pensar, do conceber; não é de nenhum modo o produto do conceito que se engendra a si mesmo e que concebe separadamente e acima da intuição e da representação, mas é elaboração da intuição e da representação em conceitos. O todo, tal como aparece no cérebro, como um todo mental, é um produto do cérebro pensante, *que se apropria do mundo* da única maneira em que o pode fazer, maneira que difere do modo artístico, religioso e prático de se apropriar dele. (Marx, 2008, p.259-260, grifos nossos)

Lukács reforça esses argumentos de Marx e avança na questão ao associar esta categoria ao método dialético como intrínseco, de modo que eles chegam a se confundir. Aqui, há uma enfática contraposição ao materialismo vulgar, o qual "contenta-se em reproduzir as determinações imediatas e simples da vida social" (Lukács, 2012, p.77). Como sabemos, a chegada à visão do todo está, para ele, ligada à perspectiva do proletariado e à sua identidade entre sujeito e objeto, o que é relativizado por Goldmann.

Para o autor franco-romeno, essa concepção de totalidade remonta igualmente às *Teses sobre Feuerbach* e ao manuscrito *A ideologia alemã*. Nessa perspectiva, nas *Teses* é desenvolvido o materialismo

dialético (= método dialético) e a *Ideologia* o coloca em prática, desenvolvendo o materialismo histórico (= teoria marxista da história). Em suas palavras,

> As teses desenvolvendo explicitamente as ideias de sujeito coletivo e do caráter inseparável entre o teórico e o prático, que implica na inseparabilidade entre as constatações e as valorizações e a identidade total ou parcial do sujeito e do objeto, se situam próximo da ideia de Totalidade que se encontra aqui, por assim dizer, inscrita implicitamente (Goldmann, 1970a, p.165).

Por sua vez, Karel Kosik, discutindo essa dialética do concreto, coloca uma questão importante: "como conseguir que o pensamento, ao reproduzir espiritualmente a realidade, se mantenha à altura da totalidade concreta e não degenere em totalidade abstrata?" (Kosik, 1986, p.48). O processo elencado por Marx não é algo simples e pode gerar uma totalidade falsa. Como saída, é preciso considerar "a riqueza do real, isto é, sua contraditoriedade e multiplicidade de significados" (ibidem, p.49). Muitas vezes concebe-se apenas o que convém, excluindo a contradição que é característica deste real, o que é um problema, pois falseia a realidade expressa no pensamento, considerando que "a totalidade não é um todo já pronto que se recheia com um conteúdo, com as qualidades das partes" (ibidem, p.50). Esta última é denominada totalidade holística, organicista ou neorromântica.

Em Goldmann, tal concepção holística e organicista também é duramente criticada, identificada especialmente na filosofia cartesiana, em contraste com a visão trágica e dialética. Nesse sentido, sua nova concepção é formada a partir da discussão de Marx e Lukács, mas com um acréscimo do pensamento de Pascal, que contrasta com Descartes. Desenvolve-se, com isso, uma nova perspectiva sobre a categoria da totalidade.[12] Um dos problemas apontados do

12 Para além disso, acrescenta-se sua ideia de estrutura significativa, advinda de Piaget, mas que será aprofundada apenas no tópico sobre o estruturalismo

cartesianismo é a redução do corpo ao entendimento, ao passo que é preciso ir além do indivíduo para reconhecer verdadeiramente a realidade social (Goldmann, 1959b).

Nesse sentido, Pascal teria contribuído com o desenvolvimento de uma epistemologia dialética na medida em que considera necessário estabelecer *relações entre as partes e o todo*. A epistemologia pascaliana exige a reunião das verdades contrárias, o que se expressa em sua ideia de Deus oculto, tal como analisamos no tópico da aposta. Diferentemente do cartesianismo, ela não tem princípios primeiros, nem verdades evidentes constituídas a partir destes princípios. O esquema lógico da verdade é o sim e o não. Nas palavras de Goldmann (1959b, p.278),

> Assim, para Pascal – como mais tarde para Hegel, Marx e para todos os pensadores dialéticos – nenhuma afirmação concernente a uma realidade individual é verdadeira se não acrescentarmos a ela a afirmação contrária que a completa. Para empregar uma expressão célebre de Engels, o esquema lógico da verdade não é "sim, sim" e "não, não", mas *sim* e *não*.
>
> O universo não é uma máquina imensa perfeitamente regulada como pensam os pensadores mecanistas desde Descartes até Laplace [...], mas uma totalidade de forças opostas e contrárias, cuja tensão permanente faz que não haja nada de estável e sólido e que, no entanto, esta instabilidade permanente não chega jamais a nenhuma mudança qualitativa, a nenhum progresso.

Todavia, assim como apontamos no Capítulo 2, o problema de Pascal é que ele expressa a visão trágica. Por isso, Goldmann defende que este filósofo marca a passagem *entre* o pensamento atomista/ racionalista e o pensamento dialético propriamente dito.

O *método cartesiano* de *divisão* das partes pode valer para a matemática e para as ciências físico-químicas, mas isso não é muito útil

---

genético. Nesse sentido, a categoria da totalidade no presente trabalho tem sido abordada de uma forma que ela perpassa todo o livro.

para o estudo das ciências humanas. Nestas últimas, o caminho não é do simples ao complexo, mas do abstrato ao concreto, entendido naquele sentido de Marx que apresentamos no início da nossa exposição (Goldmann, 1980). Assim, o *método dialético* critica o conhecimento linear do cartesianismo, e, no lugar, defende uma perspectiva que *associa as partes e o todo*: "O pensamento é um processo vivo cujo progresso é real, sem ser, no entanto, linear nem, sobretudo, jamais acabado" (Goldmann, 1959a, p.16).

Mas no que consiste essa associação das partes ao todo? Elas são a tradução, em Goldmann, da ideia das múltiplas determinações em Marx. Quando analisamos uma determinada criação, por exemplo, devemos considerar que ela é um todo e uma parte ao mesmo tempo. Um todo que primeiramente deve ser analisado internamente. Mas, ao mesmo tempo, trata-se também de uma parte, pois a obra está inserida dentro de outro todo, já que não surgiu sozinha e não existe por si mesma. Foi uma pessoa quem a criou. Essa pessoa, por sua vez, não existe isolada no mundo. Se ela é uma escritora representativa, ela exprime uma determinada visão do mundo, a qual possui como infraestrutura uma classe social. Todos esses elementos são parte de um todo maior: uma determinada sociedade, em determinado período histórico. A obra, portanto, é criada por um sujeito coletivo, inserido em uma determinada localidade e tempo histórico.

Assim, "uma ideia, uma obra não recebem sua verdadeira significação senão quando ela é integrada ao conjunto de uma vida e de um comportamento" (ibidem, p.16). É isso que significa na prática as relações entre as partes e o todo em análise de obras culturais. Nesse sentido, é o método dialético, a partir do recurso da totalidade, que permite a superação do empírico e do ser humano fragmentado (Goldmann, 1959b).

Um dos problemas oriundos de todo esse processo da relação entre as partes e o todo é que isso pode gerar uma complexidade a tal ponto que os recortes das partes geram diferentes possibilidades de associações. Torna-se também complexo saber realmente o que é ou não casual, por isso a preocupação do autor pela busca da coerência, como vimos nas visões do mundo (ibidem).

Em suma, essa dinâmica relacional pode ser esquematizada a partir das seguintes etapas de pesquisa: 1) do texto à visão do mundo; 2) da visão do mundo à produção intelectual do grupo social; 3) a inserção dessa produção intelectual na vida econômica e social. Contudo, não se trata de uma fórmula mecânica. A realidade e, por conseguinte, o conhecimento dela são complexos, infinitos e não lineares. Por isso, o *trabalho coletivo* de pesquisa é extremamente importante. Quanto mais pesquisadores trabalham sobre determinado tema, mais é possível se aprofundar nas múltiplas determinações (nas relações entre as partes e o todo). Assim, o pesquisador não precisa (e, na maioria dos casos, não deveria) partir do zero, mas considerar pesquisas prévias. O caráter coletivo da produção das ideias é central na concepção de Goldmann.

A totalidade é, enfim, algo em construção – tal como a comunidade, por isso ambas estão interligadas. Assim, sua interpretação desta categoria é aberta, o que é coerente com a própria interpretação de Marx. Nesse sentido, como bem coloca Kosik (1986, p.42):

> A compreensão dialética da totalidade significa não só que as partes se encontram em relação de interna interação e conexão entre si e com o todo, mas também que o todo não pode ser petrificado na abstração situada por cima das partes, visto que o todo *se cria a si mesmo* na interação das partes.

A ação humana complexifica cada vez mais a realidade em sua construção do mundo. Assim, *a teoria da ação* de Goldmann é coerente com a ideia de totalidade marxiana ao pressupor que a realidade é muito mais complexa do que ela parece à primeira vista e está sempre se modificando (e é por isso que não se pode tornar um conceito a-histórico, como bem coloca Marx).[13] O problema se dá

13 "A anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco. O que nas espécies animais inferiores indica uma forma superior, não pode, ao contrário, ser compreendida senão quando se conhece a forma superior. A economia burguesa fornece a chave da economia antiga etc. Porém, não conforme o método dos economistas, que fazem desaparecer todas as diferenças históricas e veem a

quando o autor busca coerência excessiva em determinadas partes no interior desse movimento, como é o caso da visão do mundo, que, em sua inflexibilidade, elimina possíveis contradições.

Ao nosso ver, a interpretação da totalidade em Goldmann possui, apesar de algumas ressalvas, uma contribuição à teoria marxista no que toca especialmente à ênfase na *ação* e na *historicidade*. Isso em um contexto no qual o pensamento estático era moda. Aqui está a chave para entender no que ele avança teoricamente e sua importância para a história das ideias marxistas, assim como para a história da sociologia. Podemos constatar isso de modo ainda mais concreto ao contextualizá-lo em sua crítica ao positivismo e ao estruturalismo, como analisaremos a seguir.

Lucien Goldmann contra o positivismo

O positivismo: panorama histórico

A corrente positivista começa a surgir no fim do século XVIII, com a burguesia crítica do Absolutismo, mas se torna conservadora ao longo do século XIX. Ela é herdeira do Iluminismo, e Condorcet foi um dos enciclopedistas que mais contribuíram com seu surgimento, tendo Saint-Simon como discípulo e o primeiro pensador a empregar o termo ciência do homem *positiva*. Todavia, Saint-Simon ainda não tinha um sentido apologético da sociedade burguesa. O fundador de fato do positivismo foi Auguste Comte, transformando-o em uma ideologia que legitima a ordem dominante (Löwy, 1987).

A ordem defendida por Comte é aquela imposta pela sociedade industrial: a ideia de progresso da indústria. Nas palavras de Löwy (ibidem, p.25), "A apologia ideológica da ordem (industrial/burguesa) estabelecida não é mais do que o *avesso*, o *revestimento* do

forma burguesa em todas as formas de sociedade. Pode-se compreender o tributo, o dízimo, quando se compreende a renda territorial. Mas não se deve identificá-los" (Marx, 2008, p.264).

discurso positivista, cujo lado direito, a face visível, é o axioma de uma ciência natural, neutra e rigorosamente objetiva, dos fatos sociais".

Almeja-se, então, a criação de um método em que as utopias críticas se dissolvam, sendo que o princípio deste método deve ser as ciências naturais aplicadas à ciência da sociedade. Assim surge o nome *física social*, que seria a ciência que estudaria os fenômenos sociais do mesmo modo que os fenômenos naturais. Ou seja, no caso das ciências sociais, trata-se da ideia de que existem leis naturais imutáveis na sociedade. Partindo desse pressuposto, poderíamos estudar a sociedade de maneira objetiva, livre de julgamento de valores, pois existiria uma realidade exterior aos seres humanos que poderiam inferi-la (ibidem).

É no contexto do positivismo que surge a sociologia. Comte criou o termo, mas quem o coroou como ciência específica foi Durkheim, recusando o caráter metafísico e filosófico do antecessor. A grande ideia do pai da sociologia era criar, afinal, a ciência da sociedade, que deveria necessariamente se diferenciar da psicologia e da filosofia, autonomizando-se. Como ele próprio coloca,

> Estender à conduta humana o racionalismo científico é, realmente, nosso principal objetivo, fazendo ver que, se a analisarmos no passado, chegaremos a reduzi-la a relações de causa e efeito; em seguida, uma operação não menos racional a poderá transformar em regras de ação para o futuro. Aquilo que foi chamado de *nosso positivismo* (1 – o que equivale dizer que não deve ser confundido com a metafísica positiva de Comte e de Spencer), não é senão consequência deste racionalismo. (Durkheim, 2007, p.XVII, grifos nossos)

Nesse sentido, Durkheim é conservador, concebendo os fatos sociais (o objeto de estudo da sociologia) como pouco modificáveis, o que não abre brecha para a transformação da realidade. Assim, ele afirma que "*Nosso método nada tem*, pois, *de revolucionário*. Em certo sentido *é até essencialmente conservador*, pois considera os fatos sociais como coisas cuja natureza não é passível de modificação fácil, por mais dúctil e maleável que seja" (ibidem, grifos nossos). Isso se

revela igualmente em sua definição de fato social, o objeto próprio da sociologia, que é exterior aos seres humanos com poder imperativo e coercitivo.

Por isso, diferentemente da perspectiva marxista, que concebe a intensificação da divisão do trabalho como algo negativo, Durkheim a considera vantajosa. Nela inclui a especialização disciplinar, associada ao aumento da complexidade. Nesse sentido, a ciência "não sendo acessível senão a uma elite, não é obrigatória; é uma coisa útil e bela, mas não é necessária a ponto de a sociedade reclamá-la imperativamente" (Durkheim, 1999, p.17-18). E, nesse aspecto, ao mesmo tempo que se traçam analogias com as ciências naturais a fim de se chegar à objetividade, a *especificidade* da sociologia é demarcada. Nessa perspectiva, há um método científico universal, que é objetivo, livre de valores, mas cada ciência especial deve se encarregar de uma parte.[14]

O sociólogo, enfim, deve se afastar de todas as pré-noções, a fim de chegar à imparcialidade, destituindo-se, inclusive, da filosofia. Isso expressa a defesa tipicamente positivista de uma concepção estrita de ciência e do critério de cientificidade, atrelado ao modelo das ciências da natureza. Contraditoriamente, tal visão atinge o próprio marxismo, especialmente no início do século XX, com a Segunda Internacional, revivido também no momento do stalinismo.

Isso está presente, por exemplo, em Kautsky (s.d.), quando aproxima as leis da natureza das leis sociais. Ele *atribui* a Marx esse pensamento de "unificação" do natural com o social. Em suas palavras,

14 Por exemplo, em *Da divisão social do trabalho*, afirma-se que "[...] a ciência apenas escolhe entre esses resultados os que são mais objetivos e que melhor se prestam à medida. Ela estuda o calor através das variações de volume que as mudanças de temperatura produzem nos corpos, a eletricidade através de seus efeitos físico-químicos, a força através do movimento. Por que a solidariedade social seria uma exceção? [...] O estudo da solidariedade pertence, pois, ao domínio da sociologia. É um fato social que só pode ser bem conhecido por intermédio de seus efeitos sociais" (Durkheim, 1999, p.33-34).

> Marx foi o primeiro a descobrir a relação necessária da luta de classes com as relações econômicas, cujas leis podem ser conhecidas, como claramente o demonstrou. Porém, as próprias relações econômicas se baseiam, por seu turno, em última análise, no caráter e no grau de domínio do homem sobre a Natureza, que resulta do conhecimento das leis desta última. Por mais distinta que possa parecer a sociedade do resto da Natureza, nesta, como naquela, encontramos a evolução dialética, quer dizer: o movimento provocado por uma luta de oposições que surgem espontânea e continuamente do próprio meio (Kautsky, [s.d.], p.16–17).

E, mais à frente, afirma: "Deste modo, Marx não só transformou completamente a ciência histórica, como anulou também o abismo entre as ciências naturais e as ciências psicológicas" (ibidem, p.17). Ele havia definido as ciências naturais como aquelas "que procuram definir as leis dos movimentos dos corpos inanimados e animados", e as ciências psicológicas como "as ciências sociais – que tratam das relações do homem com seu semelhante" (ibidem, p.12).

É justamente em resposta a esse tipo de marxismo positivista que são publicadas as obras *História e consciência de classe* e *Marxismo e filosofia*, em 1923. Ambas visavam combater o cientificismo baseado nas ciências naturais para análise da realidade social, resgatando a importância da dialética hegeliana. Lucien Goldmann vai se inspirar profundamente em todas essas discussões para criticar o positivismo e o marxismo vulgar de seu tempo, como veremos a seguir.

Ciência, filosofia e a ilusão da neutralidade

Antes de adentrarmos na concepção de ciência e filosofia de Goldmann e sua crítica ao positivismo, retomaremos alguns elementos importantes trazidos por Lukács e Korsch.[15] Embora o autor

15 Em nossa dissertação de mestrado, nosso capítulo teórico tratou da produção das ideias, abordando os conceitos de ideologia, teoria e definição de marxismo.

franco-romeno seja muito mais inspirado pelo primeiro filósofo, a discussão do segundo contribui para o entendimento de sua discussão.[16] Como se sabe, essas duas obras de 1923 se reforçam e se complementam. Ainda que elas tenham tido destinos completamente diferentes, especialmente no que concerne à trajetória intelectual de cada autor.[17]

O primeiro elemento importante a destacar é o cuidado ao utilizarmos a palavra "ciência" no marxismo, seja para compreender as obras de Marx, seja para compreender os marxistas. Em Hegel, ela é concebida em seu *caráter amplo*, *indissociável da filosofia* e que tem pretensões de se chegar à *verdade*, considerada o *todo*. Essa concepção será herdada pelo revolucionário alemão. Cohen explica: "Quando Hegel utiliza a palavra 'ciência' (*Wissenschaft*), ele não concebe ciência como algo à parte da filosofia" (Cohen, 1994, p.100).

Nela, partimos de *A ideologia alemã*, de Marx e Engels, e utilizamos as contribuições de Lukács, Korsch e Nildo Viana (que aprofunda a concepção korschiana) (Ferreira, 2019b). Aqui, neste tópico o livro, nosso foco é diferente e a discussão é outra: compreender ciência e filosofia de acordo com Lucien Goldmann. Este último parte das discussões de Korsch e Lukács e, por esse motivo, retomaremos brevemente os pontos específicos de diálogo que pudemos encontrar entre estes dois últimos e o autor franco-romeno.

16 O fato é que a grande base e o maior contato de Goldmann foi com a obra do jovem Lukács. Ele chega a escrever algo sobre Korsch, mas são comentários breves. Como um pequeno texto que encontramos em seus arquivos no IMEC, mas que não foi publicado em nenhuma coletânea. Ademais, não trata de nada tão relevante. Em todo caso, *Marxismo e filosofia* serve de apoio por se comunicar diretamente com *História e consciência de classe*.

17 Como coloca Joseph Gabel (1966), o pensamento de Karl Korsch se caracterizou por ter uma coerência muito maior em comparação à obra de Lukács. Para além das questões biográficas, que os levam para lugares diferentes, e bases teóricas completamente distintas. "Esta coerência [do marxismo korschiano] ultrapassa a coerência da obra de Lukács, e mesmo a de Marx; não existe o problema do 'jovem Korsch', até onde sabemos. É um marxismo historicista e dialético que se tenta qualificar de 'marxismo estruturalista' [sic], para empregar uma terminologia atual. É essencialmente 'pensamento contra' o leninismo, no qual ele diagnostica precocemente os discretos pródromos do que será – do que devia fatalmente se tornar – o stalinismo" (Gabel, 1966, p.676-677). Ele traz, enfim, uma visão historicista-totalizante que o torna atual.

Nessa esteira, tanto Lukács quanto Korsch criticam veementemente as *ciências particulares burguesas*. Por isso, estes dois sempre pontuam que o marxismo não tem relação alguma com o pensamento especializado. Desse modo, não seria sequer possível "aplicar" o método dialético em uma disciplina particular.[18] Por outro lado, retomando aquele significado hegeliano, ciência pode também ser entendida em sentido não burguês, como um conhecimento amplo que tem como sentido a busca pela consciência verdadeira.

Nessa discussão, há, igualmente, duas maneiras de conceber a dialética. A primeira de modo a identificá-la na natureza, que pode ser transpassada para a análise do social (dialética da natureza). Já a segunda é identificada de modo restrito à realidade social. No primeiro caso, as ciências da natureza são tomadas como a referência do que é verdadeiramente científico, formando uma concepção de dialética a partir disso. O que lembra, é evidente, o positivismo. Por sua vez, no segundo caso, considera-se apenas a análise dos humanos enquanto seres sociais, e, assim, a dialética restringe-se ao nível do social. O jovem Lukács, Korsch e Goldmann se enquadram neste último caso. A dialética, na concepção destes três autores, não consiste em leis aplicáveis às duas realidades (social e natural).

Nesse sentido, Korsch (1977) argumenta que os marxistas vulgares recaíram no conhecimento imediato, considerando o marxismo como uma ciência no sentido burguês do termo, isto é, no sentido

18 Desse modo, o marxismo definitivamente não é uma colcha de retalhos formada mecanicamente pela filosofia alemã, socialismo francês e economia política inglesa, como sugerem Kautsky ([s.d.]) e Lênin (1979), em *As três fontes do marxismo* e *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*, respectivamente. É interessante notar a semelhança entre os dois livros. A ideia é a mesma: o marxismo como a soma das partes. As diferenças se dão mais em nível formal. Lenin, por exemplo, busca citações em Marx e Engels para tentar fundamentar sua visão – ou melhor, a visão de Kautsky. Devido a essas semelhanças, Jean Barrot chega a defender que o leninismo nada mais é do que um kautskismo russo, e isso vale também para a ideia da consciência implementada de fora. Jean Barrot é um dos pseudônimos de Gilles Dauvé, um dos revolucionários enquadrados como "esquerdistas", por não concordarem com a perspectiva leninista. Sobre isso, ver "O 'renegado' Kautsky e seu discípulo Lênin" (Barrot, 2015).

fragmentado. Lukács (2012) aponta o mesmo problema. No ensaio sobre Rosa Luxemburgo, é colocado que enquanto os economistas burgueses são os representantes ideológicos do capitalismo ascendente, a social-democracia reformista é a expressão ideológica da aristocracia operária tornada pequeno-burguesa.

Em suma, o método da ciência burguesa é reificado e, portanto, não *científico*. Por sua vez, a ciência no sentido da teoria que busca a totalidade concreta é científica (Lukács, 2012). Nesse sentido, a conclusão é a de que, para o marxismo dialético (que é o marxismo autêntico, pois sem a dialética ele não faz sentido), ciência e filosofia são inseparáveis.

Contudo, é importante notar que há também uma diferença entre a filosofia burguesa e a filosofia destituída desse caráter burguês. Este é um dos motivos que faz com que Lukács (2012) critique as antinomias do pensamento burguês. Ele direciona suas críticas principalmente a Kant (em relação à contemplação metódica e à ideia de coisa em si), e a Engels, que desenvolveu uma eternização e contemplação do pensamento. No lugar disso, deve haver justamente a já mencionada associação entre ciência e *filosofia*, sendo esta última entendida por Lukács como a *dialética*.

Nesse âmbito, a maior contribuição está presente em Korsch. Este autor define o pensamento filosófico como a forma de expressão de uma classe revolucionária de determinada época. Isso com base em Hegel, segundo o qual a filosofia é "sua época em pensamento" (Korsch, 1977, p.76). Assim, a filosofia burguesa é expressão, no plano do pensamento, das revoluções burguesas. Como a burguesia não é mais revolucionária, sua concepção filosófica, por conseguinte, começou a entrar em declínio. A mesma ideia vale para a ação da classe operária. Por isso, o marxismo será concebido como expressão teórica do proletariado revolucionário.[19]

19 Definição, aliás, bastante similar com a que encontramos em Lukács, ao definir marxismo ortodoxo. Uma semelhança de ideias que já apresentamos em outro trabalho (Ferreira; Teles, 2018).

Em *Miséria da filosofia* essa discussão também aparece. Marx (2017) identifica os economistas políticos com os interesses da classe burguesa e são indicados como os *representantes científicos* desta classe, enquanto os socialistas e comunistas são identificados como teóricos da classe proletária e avançam teoricamente com o movimento histórico.

Nesse caso, vemos também como Marx utiliza o termo ciência/científico em dois sentidos diferentes, exatamente como acabamos de abordar. O primeiro sentido é o mais limitado, da especialização burguesa, dos economistas políticos, com a construção de *sistemas* fechados. Já o segundo, é aquele que se refere ao amplo, ao social e ao revolucionário, partindo de uma perspectiva concreta do movimento real da sociedade. Vejamos exatamente o que ele afirma:

> Do mesmo modo que os *economistas* são os representantes científicos da classe burguesa, os *socialistas* e os *comunistas* são os teóricos da classe proletária. Enquanto o proletariado não estiver bastante desenvolvido para se constituir como classe e, consequentemente, sua luta com a burguesia não tiver ainda um caráter político; enquanto as forças produtivas não estiverem bastante desenvolvidas no próprio interior da burguesia para possibilitar uma antevisão das condições materiais necessárias à libertação do proletariado e à formação de uma sociedade nova, esses teóricos serão apenas utopistas que, para amenizar os sofrimentos das classes oprimidas, improvisam sistemas e correm atrás de uma ciência regeneradora. Mas, à medida que a história avança e, com ela, a luta do proletariado se desenha mais claramente, eles não precisam mais procurar a ciência em seu espírito: basta-lhes dar-se conta do que se passa diante de seus olhos e tornar-se porta-vozes disso. Enquanto procuram a ciência e apenas formulam sistemas, enquanto estão no início da luta, eles veem na miséria somente a miséria, não veem nela o lado revolucionário, subversivo, que derrubará a velha sociedade. A partir desse momento, a ciência produzida pelo movimento histórico, e associando-se a ele com pleno conhecimento de causa, deixa de ser doutrinária e se torna revolucionária. (Marx, 2017, p.113)

Na esteira dessa discussão, mas agora especificamente sobre a *filosofia*, o argumento de Korsch (1977) consiste em passar da filosofia para o marxismo. Assim, a principal ideia defendida é a de que embora Marx e Engels nunca tenham tido o objetivo de criar uma filosofia, inclusive defendendo que esta deveria ser abolida, o pensamento deles parte da filosofia burguesa. Todavia, passa-se, necessariamente, por uma transformação, criando a partir dela algo *novo*.

Desse modo, fundamenta-se a ideia de que destituir a filosofia do marxismo, como fazem os *marxistas positivistas*, não é coerente devido à própria formação do pensamento marxista.[20] Enfim, essa inseparabilidade entre marxismo e dialética, e entre ciência e filosofia, é retomada por Goldmann, ainda que de uma forma menos "radical". Isso porque ele não leva às últimas consequências a associação entre teoria e prática, no sentido de que o marxismo, para ele, não é, por exemplo, a expressão do proletariado revolucionário.

Em todo caso, o autor franco-romeno possui igualmente o mesmo objetivo que Lukács e Korsch, isto é, combater a perspectiva positivista em todas as suas formas. Ele defende veementemente que há uma especificidade na análise científica da realidade social. Enfatiza-se, sobretudo, a inseparabilidade das ciências humanas e da filosofia.

Nesse sentido, Goldmann argumenta que a pretensão da neutralidade defendida pelos positivistas é uma ilusão, pois as ciências históricas e humanas estudam o mundo sobre o qual recai a própria ação. Elas são diferentes das ciências físico-químicas que têm seus objetos de modo exterior ao cientista e podem captar a realidade objetiva. Em suas palavras,

> O processo do conhecimento científico é ele próprio um fato humano, histórico e social; isso implica, ao estudar a vida humana

20 Este é um ponto que o autor vai aprofundar em seu livro, mas que não pretendemos abordar aqui, pois nosso objetivo ao apresentar essas ideias de Korsch e Lukács é o de associá-las a Goldmann, seja no sentido de retomada dessa discussão por nosso autor que tem como base essas obras, seja no sentido de apresentar as diferenças existentes.

> a identidade parcial entre o sujeito e o objeto do conhecimento. Eis porque o problema da objetividade se coloca diferentemente nas ciências humanas do que na física ou na química. (Goldmann, 1980, p.27)

Em outras palavras, o objeto de estudo das ciências humanas não pode ser estudado dissociado do sujeito pesquisador, pois este último está necessariamente implicado em seu objeto de pesquisa que é a sociedade na qual ele vive. Nesse sentido, as relações entre objeto e sujeito do conhecimento são diferentes das relações desses dois elementos nas ciências naturais. Assim, afirma-se que:

> Em sociologia, o conhecimento se encontra no duplo plano do sujeito que conhece e o objeto estudado, pois até os comportamentos exteriores são comportamentos de seres conscientes que julgam e escolhem, com maior ou menor liberdade, sua maneira de agir. Ora, se o físico deve levar em conta apenas dois níveis do conhecimento, a norma ideal, a adequação do pensamento às coisas, e os conhecimentos reais de seu tempo, cujo valor depende do afastamento destes em relação àquelas, o historiador e sobretudo, o sociólogo devem levar em conta ao menos um fator intermediário entre eles, o máximo de consciência possível das classes que constituem a sociedade a ser analisada. (ibidem, p.98-99)

Nesse sentido, defende-se que é epistemologicamente impossível estudar os fatos sociais como "coisas de fora". A ciência tem como objetivo a busca da verdade, mas, no caso da realidade social, isso só pode ser alcançado com a filosofia. Para Goldmann, uma *ciência realmente positiva* é aquela que *não se desvincula da filosofia* e que considera a posição do sujeito na produção das verdades: "Se nós quisermos fazer ciência positiva em matéria de ciências humanas, nós somos obrigados a ser filosóficos, ou seja, refletir sobre o estatuto do conhecimento, sobre o estatuto do sujeito conhecedor e sobre seu lugar na elaboração de verdades" (Goldmann, 1971a, p.125).

Segundo o autor, o pensamento filosófico é "[...] a expressão conceitual mais ou menos coerente e consequente de diferentes visões do mundo que se sucederam no curso da história" (Goldmann, 1959b, p.12). Ela se caracteriza por *exprimir valores*. Se se retira a filosofia e os julgamentos de valor da sociologia, o que ocorre é um empirismo que se limita ao dado imediato.

O ideal do empirismo é limitado e não condiz com a realidade por causa de seu individualismo. Para sustentar esse argumento, Goldmann (1967b) define que a experiência é uma via de mão dupla entre seres humanos, a partir da ação humana. A vida social torna possível a comunicação entre consciências. A comunicação entre duas pessoas torna possível que um dado imediato possa ser transformado a partir do diálogo, e, dessa maneira, as pessoas podem perceber que a consciência humana é dependente dos seres humanos. A experiência, portanto, possibilita a construção de um verdadeiro conhecimento comum.

Dessa maneira, justifica-se por que o empirismo radical, dotado de seu individualismo, da limitação do imediato a partir da perspectiva de um indivíduo, é impossível de ser realizado. Assim, pode-se afirmar que a união entre prática e teoria não pode existir senão no interior de uma comunidade. Ou seja, Goldmann humaniza a teoria, enquanto o empirismo a reifica. Em suas palavras,

> [...] todo empirismo radical é impossível para um ser vivo em sociedade. Ele conduziria não somente ao solipsismo, mas ainda à renúncia de todo pensamento. Por conseguinte, a vida em sociedade dissocia a união original e imediata em conhecimento comunicável: o mundo *teórico*. A unidade entre a teoria e a prática só pode, agora, se reestabelecer em uma base superior, para e no interior da comunidade. (Goldmann, 1967b, p.161)

Em suma, para as ciências que lidam com os seres sociais, o empirismo é limitado e mecânico. Porém, quando a ação humana é vista pelo ponto de vista ético e prático, e não empírico, o ser humano pode viver sua liberdade inteligível, com a perspectiva em direção à construção da comunidade humana autêntica.

Nesse sentido, opondo-se às visões hegemônicas[21], mas conservando seu nome, Goldmann defende que a sociologia deve estudar os grupos sociais em seu devir histórico. Para o autor, a sociologia não deve ser concebida apenas como ciência, caso contrário, ela se prende no presenteísmo ou no olhar para o passado. Nesse sentido, ele propõe a construção de uma sociologia histórica não coisificante. Todavia, "Não se trata [...] de reunir os resultados da sociologia e da história, mas de abandonar toda a sociologia e toda história abstratas para chegar a uma ciência concreta dos fatos humanos que não podem chegar senão uma *sociologia histórica* ou uma *história sociológica*" (Goldmann, 1980, p.17).

A história, aqui, não é concebida de forma factual, de fatos isolados no passado. Isso já vimos no tópico da aposta, quando abordamos as diferenças entre os dois significados da palavra. O primeiro apontando para o passado, e o segundo, para o presente em relação ao passado e ao *futuro*, que é a perspectiva da filosofia da história. Esta última deve ser entendida como a filosofia *dialética*, a qual responde a uma questão ética, ao buscar uma comunidade humana autêntica. Já os filósofos reacionários estão presos ao historismo, que reconhece valor a toda instituição antiga. No fundo, Goldmann hesita em chamar de "filósofo" esses autores que partilham de uma perspectiva reacionária. Isso porque, para ele, a filosofia deveria buscar valores humanos e universais.

Nesse sentido, a perspectiva goldmanniana também diverge da proposição de Karl Mannheim (1968), segundo o qual, tentando resolver o problema da neutralidade, propõe a existência de uma "intelectualidade sem vinculações" (*freischwebende Intelligenz*). Presume-se que esta última teria o acesso privilegiado à verdade, desvinculando-se não apenas da ideologia (ligada à classe dominante),

21 Embora, é claro, as respeite enormemente enquanto clássicos que devem ser considerados como fundamentais, basta ver o modo como nosso autor dialoga principalmente com Weber em vários momentos de seu desenvolvimento teórico.

mas também da utopia (ligada à transformação social).[22] Ou seja, na verdade, Mannheim não avança verdadeiramente no problema, pois cria a ideia de que seria possível existir um grupo sem vínculos sociais. Na prática, isso significa a defesa de uma pretensa imparcialidade.

Na verdade, não existe um grupo privilegiado exterior em uma sociedade marcada por interesses divergentes, cujas ideias dominantes são as da classe dominante. Por isso, o problema da verdade só é resolvido a partir de uma perspectiva que tem como interesse a transformação social. Como já colocamos algumas vezes, parte-se da ideia de que é interesse dos revolucionários o desvelamento da verdade, que deve ser concebida como arma política.

Assim, para construir uma *sociologia positiva* (*não positivista*), no sentido de uma sociologia dialética, considerar a categoria do possível na análise do dado imediato é fundamental. E aqui retomamos a discussão da consciência possível. Para ilustrar isso, podemos tomar como exemplo a coleta de dados empíricos, tais como entrevistas e questionários. Essa coleta possui, considerando o trabalho de institutos sérios de pesquisa, um rigor científico, mas que visa tão somente realizar uma fotografia do momento específico no qual aquela pesquisa foi feita. A questão é que se tomarmos apenas esses fatos empíricos na análise do real, é provável que se recaia em enganos, já que o campo do possível é ignorado. O que um ser humano

22 E aqui a palavra utopia é empregada no sentido pejorativo. "O conceito de pensar *utópico* reflete a descoberta oposta à primeira, que é a de que certos grupos oprimidos estão intelectualmente tão firmemente interessados na destruição e na transformação de uma dada condição da sociedade que, mesmo involuntariamente, somente veem na situação os elementos que tendem a negá-la, Seu pensamento é incapaz de diagnosticar corretamente uma situação existente da sociedade. Eles não estão absolutamente preocupados com o que realmente existe; antes, em seu pensamento, buscam logo mudar a situação existente. Seu pensamento nunca é um diagnóstico da situação; somente pode ser usado como uma orientação para a ação. Na mentalidade utópica, o inconsciente coletivo, guiado pela representação tendencial e pelo desejo de ação, oculta determinados aspectos da realidade. Volta as costas a tudo o que pudesse abalar sua crença ou paralisar seu desejo de mudar as coisas" (Mannheim, 1968, p.67).

pensa hoje, pode não ser necessariamente o que ele pensa amanhã, considerando várias determinações. Há coisas que podem mudar mais rapidamente do que outras. Nas palavras de Goldmann,

> As ciências humanas positivistas estudam fatos parciais e tentam estabelecê-los de uma maneira completamente exterior. Conhece-se, por exemplo, o método dos questionários e das entrevistas não diretivas. Eles se propõem chegar a uma fotografia tão rigorosa possível do que está manifesto, mas se esquecem que o que está manifesto, o que os seres humanos dizem, o que eles respondem em um certo questionário, situa-se no campo de possíveis. (Goldmann, 1978, p.168)

E, mais à frente, continua:

> O grupo se define por um campo de possibilidades, de variações possíveis de seu pensamento e de seu comportamento. O ser humano não é uma máquina; eu sei o que o grupo pensa hoje, mas eu somente poderei me orientar de maneira eficaz se eu puder distinguir o que, nesse pensamento, pode mudar rapidamente do que só pode mudar dificilmente, e, enfim, do que é fundamental para a existência do grupo enquanto tal. (ibidem, p.169)

Em outras palavras, para ser verdadeiramente *positiva*, a sociologia deve ir além da consciência real. E por isso não deveria lhe interessar a limitação de informações imediatas. Deve-se, no lugar, partir destas últimas, desvendar o que há verdadeiramente por trás e quais são as possibilidades de interpretação das enquetes e de outros dados empíricos.

Nessa perspectiva, o autor defende a elaboração de uma tipologia das consciências possíveis, em relação tanto ao conteúdo no momento no qual estas consciências esperavam atender ao máximo, quanto às estruturas de adequação do real. Defende também realizar a tipologia de consciências falsas:

> Esta tipologia não deve, no entanto, ter um caráter fenomenológico e descritivo, ela deve tentar perceber sociologicamente estes

> tipos de falsa consciência. Parece-nos que análises concretas de fenômenos sociais, e, em primeiro lugar, uma sociologia política de caráter positivo se tornam possíveis. Quer dizer que além de todos os métodos puramente descritivos – monografias, questionários, etc. que são, ninguém pode negar isso, instrumentos úteis, mas que não são suficientes a eles próprios – *uma sociologia filosófica e histórica é a única maneira de acessar a compreensão positiva dos fatos sociais*. (Goldmann, 1970b, p.128-129, grifos nossos)

Em suma, quando Goldmann aborda as ciências humanas, ele utiliza, diferentemente de Korsch e Lukács, a mesma denominação gerada pela divisão intelectual do trabalho. Contudo, de forma ressignificada em relação à perspectiva hegemônica pautada, na França, principalmente pelo modelo sociológico de Durkheim. Este último, por sua vez, inspirou enormemente a produção sociológica. Sua discussão sobre a exterioridade do objeto em relação ao sujeito não cessa no início do século XX. Ela tem certa relação com o estruturalismo.

A França, portanto, é o berço do racionalismo, do positivismo e da sociologia, o que propiciou a constituição de uma base muito importante para sua intelectualidade que se espalhou pelo mundo (e o caso brasileiro é exemplar nesse sentido). A tradição positivista ligava-se ao contexto e à legitimação da Terceira República francesa (1870-1940). Politicamente, a ideia de progresso estava atrelada à república. Afinal, os valores positivistas são os valores republicanos. Nesse sentido, o ensino universitário estava alinhado a essa "missão estatal" de apologia das instituições, a partir da sociologia de Durkheim e do racionalismo (Descombes, 1979). Contudo, outra corrente de pensamento importante surge no país no pós-Segunda Guerra, expressando as mudanças que estavam ocorrendo concretamente na sociedade francesa. Trata-se do existencialismo.

Se a sociologia positivista se apresentava como um esforço para manter os valores republicanos, na década de 1930 o otimismo em direção ao progresso passou a ser questionado. Essa geração, mais tarde, se concretizará com o surgimento dos filósofos existencialistas que se destacarão nas próximas décadas, notadamente Sartre

e Merleau-Ponty. O auge desta corrente "coincide" com a saída da França da Segunda Guerra Mundial, o período da *Libération*. Lucien Goldmann (1968, 1970b) analisa o existencialismo em consonância com esse momento sócio-histórico de crise.[23]

Até pelo menos meados dos anos 1960, essa corrente tem um espaço extremamente relevante na produção filosófica e literária francesa. Por ter tido sua formação social em um contexto de crise, ela se deteve na impossibilidade do indivíduo de viver de modo autêntico, diante de um mundo inautêntico. Por isso, são centrais "as ideias de mito, de fracasso, de morte e o conceito de angústia" (Goldmann, 1968, p.56).[24] Em todo caso, como afirma Goldmann (1970a, p.242), "Que estejamos ou não de acordo com suas análises, Jean-Paul Sartre nos parece ser a figura mais importante do pensamento francês contemporâneo".

O auge do existencialismo definitivamente não era uma época de equilíbrios. Contudo, a partir dos anos 1960, com a estabilidade social do período pós-guerra, o *estruturalismo* começa paulatinamente a ganhar mais espaço, enquanto uma ideologia que defende uma visão *estática* do tempo. Neste embate intelectual, surge a sistematização da ideia de estruturalismo genético, tal como abordaremos a seguir.

---

23 Especialmente em relação ao existencialismo de Sartre, Goldmann tem pouco material sobre o assunto. Primeiramente, destaca-se entrevista "Estruturalismo, marxismo, existencialismo", concedida à revista *Práxis* em 1966 (Goldmann, 1968). Além dela, há dois textos sobre o filósofo francês: 1) "*Jean-Paul Sartre: Question de méthode*», presente na coletânea *Marxisme et sciences humaines*; 2) "*Problèmes philosophiques et politiques dans le théâtre de Jean-Paul Sartre*», presente em *Structures mentales et création culturelle* (Goldmann, 1970b). Apesar de criticada pelo autor, o pensamento sartriano coloca o problema do ser humano, o que é valioso aos olhos de Goldmann. Por exemplo, desde o humanismo em *L'existentialisme est um humanisme* (Sartre, 1966b), até seu engajamento político, como em relação à luta anticolonial (Sartre, 2002). Por esses motivos, optamos por não aprofundar esse tema.

24 Evidentemente, essas características são apontadas de modo bastante generalizado. Há diferenças a depender da localidade (o autor aponta que o existencialismo alemão se enveredou para o conservadorismo, enquanto o francês, não, por exemplo), e também da temporalidade da produção intelectual dos autores – e isso é evidente em Sartre.

O estruturalismo genético de Lucien Goldmann

Primeiramente apresentaremos uma breve história do estruturalismo e suas principais características. Em seguida, analisaremos a perspectiva de Lucien Goldmann. Esse contraste contribui para posicioná-lo no debate acadêmico da época, evidenciando sua dissonância com o estruturalismo dominante e, ao mesmo tempo, sua defesa de outro tipo de estruturalismo.

Mas é preciso considerar previamente que, quando se fala em "estruturalismo", é preciso ter dimensão da amplitude não apenas do termo, como também da complexidade do debate em torno dele nos anos 1960. Debate tão importante para o desenvolvimento da antropologia social e cultural, além, é claro, da linguística. O fato é que inúmeras definições foram desenvolvidas nesse contexto, mas não é nosso objetivo elencar as diferentes definições e discussões existentes.

Optamos por apresentar um panorama histórico de sua presença nas ciências sociais a partir dos anos 1950, na França, sublinhando dois elementos importantes. O primeiro é a busca por objetividade e cientificidade. Já o segundo elemento trata da concepção "a-histórica" de história que se estabeleceu durante esses anos.

É importante ressaltar, no entanto, que a crítica a esses elementos não se refere de forma direta à linguística em si, à antropologia social em seu estudo sobre os sistemas de parentescos ou à psicanálise *tout court*. A relevância do desenvolvimento dessas áreas e a importância das suas respectivas constituições históricas ao longo do XX são inegáveis. Ao nosso ver, o real problema se dá quando estas ideias são transplantadas para a análise da sociedade capitalista e interferem na possibilidade de considerar a história como devir a partir da ação humana. Ou seja, quando essas ideias se tornam conservadoras. Após essas observações, passemos agora para o panorama da constituição do estruturalismo.

O estruturalismo: panorama histórico

Na primeira metade do século XX, tendo como base o sistema linguístico de Ferdinand de Saussure, surgiu na linguística a corrente estruturalista da Escola de Praga, que se expandiu para as ciências sociais, notadamente com a elaboração da antropologia social de Claude Lévi-Strauss. A partir de então, ela se tornaria cada vez mais uma moda que percorreu especialmente as décadas de 1960 e 1970 na França.

Na perspectiva de Saussure (1971), a língua é um *sistema*, o mais importante em relação aos outros. Em suas palavras, "A língua é um sistema de signos que exprime ideias, e por isso, comparável à escritura, ao alfabeto de surdos-mudos, aos ritos simbólicos, às formas de *politesse*, aos signos militares etc. etc. Ela é somente o mais importante desses sistemas" (Saussure, 1971, p.33), pois a língua se diferencia da *parole* (fala/discurso) justamente porque é só esta última que é espontânea e está ligada ao indivíduo e suas particularidades. Contudo, a língua em si é um sistema que existe independentemente deste indivíduo.

Esses pressupostos linguísticos são transplantados para a filosofia, sociologia e antropologia, formando o estruturalismo nas ciências sociais. Isso acarreta algumas questões importantes. Ao aplicar o modelo linguístico de Saussure no âmbito social, há a constituição de uma visão de impotência humana diante do mundo, já que existe um modelo que antecede os seres humanos. As ciências sociais, então, se veem presas à descrição de um jogo de relações internas existentes dentro de um sistema que é a sociedade, pretensamente autônoma.

Nesse sentido, uma perspectiva estática passa a ser constituída. Especialmente no âmbito sincrônico, em que tudo é colocado no mesmo nível, no mesmo tempo.[25] Não cabe, nessa visão, a centralidade

25 Isso vem da diferenciação entre linguística diacrônica e linguística sincrônica em Saussure (1971), sendo que este autor deu mais atenção a esta última. A sincrônica é uma projeção para aquilo que está acontecendo no agora, enquanto a diacrônica é em relação à diferença. Nesse sentido, a primeira tem um caráter estático, diferentemente da segunda.

da ação do sujeito. Este se torna passivo em relação a essa realidade objetiva.

No início do século XX, um dos principais objetivos de Saussure, ao criar uma perspectiva sistemática, era o de legitimar a linguística como uma *ciência*. Na segunda metade do século XX, as ciências sociais tinham o mesmo objetivo em relação a si próprias a partir da ideia de análise estrutural. Contudo, o critério de cientificidade passou a ser, justamente, o método linguístico, e não mais o das ciências da natureza, como o positivismo. Por isso, segundo François Dosse (2018a), a ciência-piloto do estruturalismo é a linguística, e suas ciências faróis são a antropologia e a psicanálise.

Entretanto, Saussure não utilizava o termo "estrutura", mas sim "sistema". Quem de fato consagrou tal termo foi Roman Jakobson[26] e os demais membros da Escola de Praga. Claude Lévi-Strauss havia tido contato com eles em 1939, em Nova Iorque. Assim, a partir desse diálogo sua antropologia social foi constituída (ibidem). Desse modo, a linguística é colocada como central, pois ela é "a única que pode reivindicar o nome de ciência e que conseguiu ao mesmo tempo formular um método positivo e conhecer a natureza dos fatos que lhe cabe analisar" (Lévi-Strauss, 2008, p.43). E, nesse sentido, os cientistas sociais deveriam aprender com ela, especialmente em relação aos estudos sobre parentesco.

Assim, chama-se a atenção para o sistema de símbolos, desenvolvendo uma perspectiva antropológica que não é naturalista. "Porque são sistemas de símbolos, os sistemas de parentesco fornecem ao antropólogo um campo privilegiado, no qual seus esforços quase (e insistimos no quase) atingem os da *ciência social mais desenvolvida,*

26 Roman Jakobson foi um intelectual russo que, com a ascensão de Stálin na década de 1920, se mudou para Praga. Deparando-se com o desafio de traduzir autores russos para a língua tcheca, ele passou a constituir sua fonologia estruturalista, juntamente com outros membros que posteriormente formariam o Círculo de Praga – que se dedicará à linguagem poética. Com a invasão à Tchecoslováquia em 1939, ele se refugia em Nova Iorque em 1941, onde também forma um círculo para discutir tais questões, constituindo sua fonologia estruturalista (Dosse, 2018a).

isto é, a linguística" (ibidem, p.65, grifos nossos). Nesse sentido, reafirmamos que, aqui, a preocupação é parecida com a da sociologia no final do século XIX, a cientificização: "Penso aqui na relação [...] entre a linguística e a antropologia, consideradas como ciências" (ibidem, p.80).

Com isso, torna-se relevante sua definição de estrutura, considerando que "a noção de estrutura social não remete à realidade empírica, e sim aos modelos construídos a partir dela. Fica assim aparente a diferença entre duas noções tão próximas que muitas vezes foram confundidas, isto é, *estrutura social* e *relações sociais*" (ibidem, p.301). Ao mesmo tempo que esses modelos pareçam ter o caráter de um organismo, já que não se pode retirar um elemento de seu sistema orgânico, eles também devem ser universais, ultrapassando disciplinas.[27] Em suas palavras,

> Contudo, nossas investigações têm apenas um interesse: construir modelos cujas propriedades formais sejam, do ponto de vista da comparação e da explicação, redutíveis às propriedades de outros modelos, ligados, por sua vez, a níveis estratégicos diferentes. Assim, esperamos poder derrubar as divisórias entre disciplinas vizinhas e promover entre elas uma verdadeira colaboração. (ibidem, p.309)

Isso significa a defesa de universalização do método científico para as ciências sociais e humanas. Aqui torna-se evidente aquilo que já mencionamos sobre a substituição da generalização das leis das ciências naturais (positivismo) pelas leis da linguística (estruturalismo). Em ambos os casos, o que está em jogo é o critério do que seria ou não ciência em um sentido estrito. E, nesse aspecto, surge, mais uma vez, o problema da *objetividade*.

Lévi-Strauss se insere na mesma esteira de Durkheim, segundo o qual existe uma realidade exterior aos indivíduos que pode ser

27 Sobre as condições para a construção desses modelos, cf. (Lévi-Strauss, 2008, p.301-ss.).

estudada como coisas, ou seja, o fato social. É nessa mesma linha que se desenvolve a antropologia social, junto da definição da estrutura social (ibidem, p.381-382). Desse modo, nesta última, a *objetividade* também deve existir e deve ser completa, este é o critério para concebê-la como ciência. Parte-se da ideia de que isso deve estar presente em *todas* as ciências sociais. A diferença é que na antropologia isso não significa apenas deixar de lado os valores próprios do pesquisador, mas também seu modo de pensar. E, assim, busca-se apreender novas noções e visões diferentes a partir de sua observação, que são diferentes das noções que lhe são habituais. Assim, afirma Lévi-Strauss (ibidem, p.389-390):

> A ambição primeira da antropologia é atingir a objetividade, inculcar o gosto por ela e ensinar seus métodos. É preciso, entretanto, precisar essa noção de objetividade. Não se trata apenas de uma objetividade que permita a quem a prática abstrair suas próprias crenças, preferências e ideias pré-concebidas, pois tal objetividade caracteriza todas as ciências sociais, que de outro modo não poderiam pretender ao título de ciência. [...] O antropólogo faz mais do que calar seus sentimentos, fabrica novas categorias mentais, contribui na introdução de noções de espaço e de tempo, de oposição e de contradição, tão estranhas ao pensamento tradicional quanto as que encontramos atualmente em certos ramos das ciências naturais.

Na antropologia social, a especificidade dessa objetividade se dá por ainda ter de haver uma conservação do que é humano no sentido de fazer com que aquela objetividade seja humanamente compreensível. E, aqui, entra novamente o papel da linguística como comparação, já que nesta "se encontra essa mesma preocupação em relação ao fato social que é a linguagem, de não desligar as bases objetivas da língua – seu aspecto *som* – de sua função significante – o aspecto *sentido*" (ibidem, p.390).

Enfim, a partir desse diálogo intenso com a linguística, a segunda metade dos anos 1950 e a primeira dos anos 1960 foi o momento de constituição do estruturalismo nas ciências sociais. Nesse momento

surge outra figura importante, a de Jacques Lacan que, com o objetivo de retornar a Freud, constitui uma interpretação específica deste autor a partir da linguística. Sua ideia era a de dissociar a psicanálise das interpretações "biologicistas", privilegiando, no lugar, a linguagem. Por isso, ele recorre ao estruturalismo, a fim de constituir um método rigoroso para a psicanálise e, assim, torná-la científica tendo como parâmetro de cientificidade a ciência da linguagem. Além disso, utiliza-se igualmente de Lévi-Strauss (Dosse, 2018a).

Essa questão é evidente quando o estatuto científico da psicanálise é abordado em *A ciência e a verdade*[28] (Lacan, 1998). Coloca-se que como ela é concebida como linguagem, o termo "ciência humana" não lhe cabe, mesmo porque Lacan é contrário à ideia de homem: "Não há ciência do homem porque o homem da ciência não existe, mas apenas seu sujeito. É conhecida a minha repugnância de sempre pela denominação 'ciências humanas', que me parece ser a própria voz da servidão" (Lacan, 1998, p.873). Assim, a psicanálise é ciência porque o inconsciente é linguagem, e não porque ela é uma ciência humana: "Que a via aberta por Freud não tem outro sentido senão o que retomo – o inconsciente é linguagem –, isso que é agora aceito já o era então para mim, como se sabe" (ibidem, p.881). Ciência, portanto, tem relação, nesse caso, com o rigor de análise enquanto linguagem.

Outro autor importante nesse momento é Louis Althusser, o qual almeja um retorno a Marx pelas lentes estruturalistas. É principalmente contra suas ideias que Goldmann critica o estruturalismo.[29] É importante lembrar que estamos nos referindo a um contexto pós 1956, isto é, após o XX Congresso do Partido Comunista, em que os crimes de Stálin foram denunciados, bem como o momento de massacre da Revolução Húngara por parte da União Soviética. Trata-se, portanto, de um momento crítico ao bolchevismo, ao "marxismo

28 Estenografia da aula de abertura de seu seminário realizado em 1965-1966 na École Normale Supérieure, sobre *O objeto da psicanálise*, como *chargé de conférences* da École Pratique des Hautes Études (VIª seção).

29 Abordaremos a crítica de Goldmann a Althusser no próximo tópico.

soviético" apoiado nos manuais do período stalinista.[30] Por isso, Althusser ganhou um notório destaque ao retornar realmente às obras do Marx. Ele é uma das figuras centrais desse período, especialmente no que concerne à sua influência enquanto professor em Ulm.

Os anos 1960 é o período de consolidação desta perspectiva. No início da década, há a aula inaugural de Lévi-Strauss no Collège de France o que, na perspectiva de Dosse (2018a), indica um grande ato simbólico para a legitimação acadêmica do estruturalismo. O ingresso como docente na universidade (ainda que não fosse a Sorbonne) foi importante para a institucionalização da antropologia. A partir de então, houve a criação de um centro de pesquisa sobre antropologia social, como também, em 1961, a criação da revista *L'Homme*. No decorrer da década de 1960 houve uma crescente catalisação dos estruturalistas por meio de centros de estudos e pesquisas, demonstrando sua crescente força.

Ainda de acordo com Dosse (2018a), o ponto culminante dessa corrente se deu em 1966. Neste ano, várias obras importantes e de impacto são publicadas, especialmente *As palavras e as coisas*, de Foucault, que se torna um sucesso de vendas. Nesta obra há uma evidente recusa ao humanismo, e uma defesa da história descontinuísta.[31] Nesse sentido, é sintomático que neste ano a revista de Sartre, *Les temps modernes*, tenha dedicado um número ao estruturalismo. Trata-se, portanto, de um momento em que o próprio Sartre foi impelido a falar sobre o assunto, o qual ele aborda de maneira crítica, associando-o à sociedade tecnocrática (Sartre, 1966a).

Indo além de associações mais diretas entre estruturalismo e sociedade, é interessante mencionar a perspectiva de Paulo Arantes (2021). Ele denomina esse momento de "Ideologia Francesa", referindo-se a uma hipótese de periodização, em relação à fase dos anos

30 Sabe-se que o que era propagado na URSS eram os manuais soviéticos enquanto forma de conceber o marxismo, no lugar de ler o próprio Marx. Aqui no Brasil, aliás, ocorreu o mesmo. E foi justamente a partir de 1956 que tais questões passaram a ser questionadas e outros autores influenciados pelo marxismo passaram a ser traduzidos no Brasil. Sobre isso, cf. Konder (2009).

31 Explicaremos o que isso significa nos próximos tópicos.

1960 aos anos 1990, subdividindo-se entre "o 'capítulo inicial' do estruturalismo, o 'capítulo central' do assim chamado pós-estruturalismo (posterior à 'falsa brecha de 68') e sua (aparente) dispersão final" (Zanotti, 2021, p.307). Ela possui um caráter artificial, dentro de um contexto nacional de modernização.

Em relação à palavra "ideologia", nesse caso, não tem o significado de falsa consciência, mas "o diagrama variável de uma pseudoalternativa de subversão global" (Arantes), "desvio" (Zanotti), "conformismo diversionista" (Zanotti). Nas palavras de Zanotti (2021, p.312),

> "Ideologia" não é, aqui, uma representação falsa ou parcial da realidade, muito menos um pensamento abertamente conservador, e sim, pelo contrário, "o diagrama variável de uma pseudoalternativa de subversão global", cuja função apologética objetiva consistiria, essencialmente, em um movimento complementar de *desvio*: "abort[ar] a gestação de ideias pertinentes sobre questões pertinentes".

No interior daquele contexto, Lucien Goldmann ao mesmo tempo que aponta uma associação crítica entre sociedade tecnocrática e pensamento pseudoalternativo, passa a denominar sua perspectiva teórico-metodológica de *estruturalismo genético*. Este último tem pouca relação com o estruturalismo que acabamos de explanar. A perspectiva goldmanniana busca, na verdade, combater a concepção dominante. Veremos isso de perto a seguir.

O estruturalismo genético contra o estruturalismo não genético

Nos anos 1960, Lucien Goldmann passa a denominar sua perspectiva como estruturalista genética. O termo "genético" é tomado de empréstimo de Jean Piaget, e tem como princípio a ideia de que os seres humanos estão na origem da construção das estruturas que tendem ao equilíbrio. Mas isso não impede de forma alguma que haja

desestruturações – pelo contrário. Seu estruturalismo é, portanto, necessariamente, *histórico no sentido da filosofia da história dialética*.

No estruturalismo dominante, por sua vez, a história tem um caráter descritivo. Lévi-Strauss, por exemplo, a diferencia da etnologia, que é descontínua.[32] Para ele, não é a perspectiva temporal que distingue história e etnologia. Nessa concepção, a etnografia e história se baseiam na "coleta e na organização de documentos", enquanto a etnologia e a sociologia estudam "os modelos construídos a partir de – e por intermédio de – tais documentos" (Lévi-Strauss, 2008, p.309). Ao mesmo tempo, a etnografia e a etnologia "correspondem a duas etapas de uma mesma investigação que desemboca, finalmente, em modelos mecânicos". Já a história "desemboca em modelos estatísticos" (ibidem, p.309).

Assim, em relação ao tempo, o da etnologia é mecânico e reversível, enquanto o da história é estatístico, contínuo e irreversível. Aqui, então, há duas concepções temporais: a da descontinuidade, e a história *empírica*. Duas visões extremamente problemáticas se partirmos da concepção goldmanniana. Isso especialmente quando se referem à análise da sociedade capitalista, pois *não consideram a dimensão histórica do devir, daí o grande e principal problema*.[33]

Lucien Goldmann, por sua vez, parte do *princípio humano* em seu estruturalismo genético. Como mencionamos, nesse caso, "genético" se refere à ideia de que toda a realidade social tem como origem

32 Essa mesma concepção aparece em Althusser e Foucault, por exemplo.

33 Assim, como já colocamos em outro momento, mas consideramos importante reforçar, o maior problema, e que está nos limites de nossa crítica, é quando essas discussões ultrapassam a linguística e a antropologia. Isso principalmente a partir de outros autores, para compreender a sociedade capitalista global, pois a dimensão do possível é interferida. Essa era a principal preocupação de Goldmann. Ele não era um antropólogo, não estudava sistemas de parentesco etc. A antropologia de Lévi-Strauss, por sua vez, é sem dúvida uma referência, um clássico. Assim como nosso autor também não era um linguista, e sua crítica não era à linguística em si. Em relação à psicanálise, ele próprio começou a esboçar alguns escritos sobre o assunto, não havendo nada de desenvolvido. Porém, apontava-se para suas possíveis contribuições para o estudo do indivíduo, e não dos grupos sociais.

a ação humana e é *construída* e *modificada* por esta última. Em suas palavras,

> [...] se quisermos estudar os fatos sociais de maneira positiva, *é preciso estudá-los em sua gênese enquanto eles foram criados pelos seres humanos* em certas condições, com possibilidades de transformações ulteriores e em relação aos grupos humanos, aos seres humanos que criaram também os conceitos com os quais nós os estudamos. (Goldmann, 1978, p.164, grifos nossos)

Assim, a *estrutura*, para ele, não é um modelo. Sua definição tem como ponto de partida Piaget (apud Goldmann, 1979, p.94), quando este afirma que

> Diremos em primeiro lugar que há estrutura (em seu aspecto mais geral) quando os elementos estão reunidos em uma totalidade, apresentando algumas propriedades como totalidade e quando as propriedades dos elementos dependem, total ou parcialmente, dessas características da totalidade.

A partir disso, o autor franco-romeno *enfatiza* o caráter *dinâmico* das estruturas. Assim, ainda que estas últimas sejam concebidas como produto de um equilíbrio, elas devem ser entendidas em sua dinamicidade. Ele reforça, além disso, a importância de concebê-las na movimentação das partes ao todo. Em suas palavras,

> Piaget acha que as "estruturas" podem ser interpretadas como o produto ou o resultado de um processo autônomo de equilíbrio.
>
> No fundo, estamos inteiramente de acordo com ele. Parece-nos apenas que isso significa limitar o sentido da palavra estrutura a seu aspecto estático, de vez que os "processos autônomos de equilíbrio" não passam eles próprios de estruturas dinâmicas das quais o pesquisador deve, em cada pesquisa particular, depreender a natureza específica. (Goldmann, 1979, p.94)

Para Goldmann, os *equilíbrios* existentes em uma estrutura são sempre *provisórios*. Parte-se do pressuposto segundo o qual o ser humano não tem poder pleno de toda a realidade, mas ele também não é um simples espectador. Na realidade, ele é um *ator* no mundo. Nesse sentido, "[...] as realidades humanas apresentam-se como processos bilaterais: *desestruturação* das estruturações antigas e *estruturação* de novas totalidades, aptas a criarem equilíbrios que poderão satisfazer às novas exigências dos grupos sociais que as elaboram" (Goldmann, 1967a, p.204).

Essa discussão também é trazida por Piaget em *Le Structuralisme*, mas em seus próprios termos. O sujeito é considerado *não de modo apenas individual*, mas sobretudo "*comum*". E é nesse aspecto, da *ação comum*, que se coloca que o sujeito não desapareceu. Assim, no fundo, Piaget busca legitimar sua própria visão, revelando, mais uma vez, uma disputa pelos termos da época. O que ele defende definitivamente não é o mesmo que Lévi-Strauss, por exemplo. Para evidenciar tais questões, vejamos a passagem a seguir:

> [...] as "estruturas" não mataram o homem, nem as atividades do sujeito. Certamente, é preciso se entender, e os mal-entendidos sobre o que se deve chamar "sujeito" foram acumulados por certas tradições filosóficas. Em primeiro lugar, convém distinguir o sujeito individual, que não intervém aqui, e *o sujeito epistêmico ou núcleo cognitivo comum a todos os sujeitos de mesmo nível*. Em segundo lugar, é preciso opor à tomada de consciência, sempre fragmentária e frequentemente deformante, o que chegou a fazer o sujeito em suas atividades intelectuais, cujos resultados ele conhece e não o mecanismo. Mas se se dissocia, assim, o sujeito do "eu" e do "vivido", *restam suas operações*, ou seja, o que ele tira por abstração reflexiva das coordenações gerais de suas ações: ora, *são precisamente estas operações que são os elementos constitutivos das estruturas que ele utiliza*. Defender que, então, o sujeito desapareceu para dar lugar ao impessoal e ao geral seria esquecer que no plano dos conhecimentos (como talvez valores morais ou estéticos etc.) *a atividade do sujeito supõe uma contínua descentração que o libera de seu egocentrismo*

> *intelectual espontâneo em proveito, não precisamente de um universal feito e exterior a ele, mas de um processo ininterrompido de coordenações e de reciprocidades*: ora, é este *processo* mesmo que é gerador das estruturas em sua *construção ou reconstrução permanentes*. *Em uma palavra, o sujeito existe porque, de modo geral, o "ser" das estruturas, é sua estruturação*. (Piaget, 1972, p.119-120, grifos nossos)

Na passagem supracitada, há momentos em que a noção piagetiana lembra aquela de Goldmann, especialmente quando este último discute as *Teses ad Feuerbach* e *A ideologia alemã*, como vimos na discussão sobre seu humanismo. Tal diálogo ocorre especificamente quando é abordada a circularidade entre a ação humana e as condições históricas que ela realiza e deixa para a posteridade. Estas últimas, por sua vez, serão modificadas por outros seres humanos no futuro (Goldmann, 1970a). Porém, a linguagem e o domínio de Piaget são diferentes. Este autor fala, no lugar, como podemos ver nos grifos da última citação, em "núcleo cognitivo comum" (ou seja, grupos sociais); "operações" (condições históricas deixadas por determinados grupos sociais); processo de construção ou reconstrução permanente (ou seja, desestruturações e estruturações de novas totalidades); e o "'ser' das estruturas" que entendemos se referir à ação humana.

Mas, a partir de nossa análise, constatamos que Goldmann não reproduz Piaget, indo além deste último. O intelectual suíço realiza o *diagnóstico* da ação humana coletiva e sua capacidade de mudança estruturais em sua circularidade, mas *lhe falta a dimensão revolucionária*. Esta é acrescentada por Goldmann na elaboração de seu estruturalismo genético, historicizando-o até as últimas consequências (o que explica sua ênfase na *dinamicidade*, mesmo no processo de equilíbrio). Assim, o autor franco-romeno constrói a própria noção de estrutura. Considera-se, obviamente, Piaget, mas a partir sobretudo de seu repertório marxiano-lukacsiano. Afinal, esta é a base de seu humanismo.

Por isso, não estamos de acordo com Martin Jay (1984) quando defende que Goldmann teria "filtrado" Lukács a partir de Piaget e,

ainda, que ele teria separado teoria e prática em seu estruturalismo genético.[34] Na verdade, a nosso ver, identificamos o processo contrário. Ou seja, Piaget é interpretado a partir de Marx e Lukács. Assim, considera-se uma dimensão histórica, ligada à prática política de necessidade de transformação social no sentido *revolucionário*.

Outro elemento importante oriundo dessa discussão é retomado por Goldmann: as *estruturas significativas*. Trata-se de um outro conceito emprestado e ressignificado do intelectual suíço. Ele consiste na ideia de que existe uma coerência interna nas estruturas. Além disso, durante a constituição destas, os seres humanos lhes atribuem um significado. Para Goldmann, é preciso compreendê-las *historicamente* nesse processo de significação. Assim, aponta-se para a necessidade de compreender as obras culturais *como* ***e*** *a partir de* estruturas significativas maiores, as quais se interrelacionam, pois elas são interdependentes.

Acrescenta-se ao estruturalismo genético a ideia de homologia de estruturas. Na prática, isso significa que, na análise das obras culturais, não se devem realizar descrições de conteúdos da sociedade. No lugar, deve-se estabelecer homologias entre a estrutura do universo da obra e a estrutura mental de certo grupo social. Isso ocorre de modo que os grupos sociais reagem a uma estrutura significativa que é a sociedade, e, a partir dessa reação, criam categorias mentais que formam uma visão do mundo, que é outra estrutura significativa.[35]

---

34 Sobre isso, cf. especialmente Jay (1984, p.329).

35 Mais precisamente: "[...] a relação entre o grupo criador e a obra apresenta-se, na maioria das vezes, de acordo com o seguinte modelo: o grupo constitui um processo de estruturação que elabora na consciência de seus membros as tendências afetivas, intelectuais e práticas, no sentido de uma resposta coerente aos problemas que suas relações com a natureza e suas relações inter-humanas formulam. Salvo exceção, essas tendências estão, contudo, longe da coerência efetiva, na medida em que são, como já dissemos acima, contrariadas na consciência dos indivíduos pela filiação de cada um deles em outros e numerosos grupos sociais. As categorias mentais também só existem no grupo sob a forma de tendências mais ou menos avançadas no sentido de uma coerência a que chamamos visão do mundo, visão essa que o grupo não cria, portanto, mas de que elabora (e só ele pode elaborar) os elementos constitutivos e a energia que permite reuni-los" (Goldmann, 1967a, p.208-209).

O "escritor representativo" expressa essa visão do mundo criando outra estrutura significativa que é a obra cultural. Retornamos, portanto, à discussão sobre o movimento das partes ao todo.

Cada parte analisada dentro de uma estrutura significativa possui uma especificidade. Por esse motivo, Goldmann não concorda com conceitos demasiadamente amplos que podem enquadrar diferentes coisas que, na verdade, são específicas a determinado momento histórico, localidade etc. Este é outro motivo, aliás, que faz com que ele *não* possa ser considerado um *formalista*. Assim,

> A título de exemplo: era impossível de encontrar a visão trágica dos *Pensamentos* de Pascal se se procurasse, como fizeram a maioria dos pascalianistas, uma coerência interna válida ao mesmo tempo para *As Provinciais* e os *Pensamentos*. É impossível compreender os traços específicos do primeiro império, do stalinismo ou do hitlerismo em um estudo que parte da ideia que existe um fato social de caráter constante e, como tal, suscetível de fazer um objeto de um estudo sociológico que seria "a ditadura". (Goldmann, 1978, p.33)

Aqui se revela importante a utilização dos recursos de *compreensão* e *explicação*, de forma unificada, para o processo analítico. Segundo o autor, "[...] toda descrição de um processo de estruturação [...] tem um caráter *compreensivo* em relação ao objeto estudado e um caráter *explicativo* em relação às estruturas mais limitadas que são os elementos constitutivos" (Goldmann, 1970b, p.21).

Em outras palavras, a compreensão consiste na análise interna de determinada estrutura, enquanto a explicação significa a inserção disso em um todo maior, a fim de explicar aquele objeto estudado. Esse processo pode se repetir diferentes vezes. Michael Löwy (2016, p.27) propõe um exemplo bastante elucidativo sobre essa diferenciação:

> A compreensão procura entender a estrutura significativa imanente de um objeto de estudo, qualquer que ele seja. Suponhamos, por exemplo, dois pedaços de madeira, com um prego no meio;

> entender sua estrutura significativa imanente implica entender que isto é uma cruz, e que esta cruz tem um certo significado simbólico, religioso. Esta seria a estrutura significativa, imanente do objeto.
>
> Mas necessitamos também de uma explicação desse objeto. Além de compreendê-lo, precisamos explicá-lo. Para essa explicação, precisamos ter o contexto mais amplo, do qual a cruz é um elemento. Se a cruz estiver no teto de uma igreja, em cima de um túmulo, no peito de um cidadão, ou se é uma imagem em um livro, enfim o contexto em que aparece a cruz é que vai permitir explicar qual é seu significado, que papel ela joga, por que ela se encontra nesse lugar.

Essa ênfase no processo de compreensão e explicação dos fenômenos se justifica pelo fato de que todos esses conceitos e categorias são recursos utilizados para combater a perspectiva empiricista da análise da realidade social.

Para Goldmann, o comportamento dos seres humanos não é apenas significativo, mas também funcional. Isso significa que se considera que as totalidades podem ser diferentes, com significados diversos, criados pelas pessoas a partir de suas *necessidades humanas* (Goldmann, 1971a). É o sujeito que "[...] nos permite compreender os comportamentos e, a partir destes comportamentos, as realidades, os eventos" (ibidem, p.135). Considera-se que os homens agem em conjunto e que *a consciência só é significativa se considero a relação com o outro*. Precisamente neste ponto nasce a ideia de sujeito transindividual, que nada mais é do que uma síntese dialética entre sujeito transcendental e sujeito empírico.

O sujeito transcendental nasceu na história da filosofia a partir do momento no qual "os filósofos compreenderam que o homem participa da criação do mundo" (ibidem, p.149). Já o sujeito empírico, contempla a consciência criadora. Por sua vez, o conceito de sujeito transindividual vem justamente para dispensar esses dois últimos, concebendo tanto o sujeito real quanto as categorias mentais. Ele é a expressão dos grupos sociais que *agem* concretamente na sociedade, seja no sentido prático, seja no sentido teórico. Assim,

> [...] se nós nos situamos no nível do sujeito transindividual, então este último, os grupos sociais, criou realmente as rodovias, as casas, as instituições, as relações sociais e também as categorias mentais com as quais nós os compreendemos, e não tem mais necessidade de um sujeito transcendental; a ideia da criação da sociedade, das instituições sociais, das leis morais, das categorias mentais se situa efetivamente no nível do sujeito empírico, e nós podemos assim trabalhar no nível da ciência positiva (ibidem, p.149).

Não há espaço, aqui, para a dualidade "sujeito individual – ausência de sujeito". O sujeito não existe sozinho (perspectiva subjetivista), e ele não está morto (perspectiva objetivista). Como já vimos na discussão sobre o humanismo de Goldmann, no lugar do dualismo, é concebida uma visão monista representada pelo *sujeito transindividual* que é *prático e teórico*. Por isso, dá-se *ênfase à ação nesses dois planos*, diferentemente da centralidade dada às estruturas que aparecem como autônomas no estruturalismo hegemônico.

Assim, um grave problema dos estruturalistas formalistas é a falta de práxis, no sentido de não consideraram a atividade humana na constituição das estruturas. Desse modo, ao considerar apenas o aspecto objetivo, perde-se uma parte da realidade. Nas palavras de Goldmann (1978, p.45), "Lévi-Strauss insistiu muito no caráter estrutural de todo o pensamento humano. Ele, no entanto, deu a estas estruturas um caráter puramente intelectual, eliminando quase inteiramente o problema de sua relação funcional com a práxis". E, mais adiante, "Trata-se de uma sociologia que, por ter se localizado de um ponto de vista estritamente objetivo, simplesmente perdeu todo o contato com uma grande parte da realidade" (ibidem).

Contudo, do mesmo modo que Goldmann teceu duras críticas ao estruturalismo hegemônico, ele também foi extremamente criticado. Autores humanistas vão apontar as limitações do estruturalismo genético, sem concebê-lo como uma verdadeira "superação" do problema presente no estruturalismo comum. Do grupo althusseriano, Alain Badiou (1979) categoriza o marxismo goldmanniano como analógico, apontando um simplismo em sua sociologia do romance.

Segundo Badiou, o marxismo analógico é caracterizado pela identidade. Em suas palavras, "O marxismo analógico é um marxismo da identidade. Sob a forma mais grosseira, vincula o marxismo totalitário, do qual possui a rigidez mecanicista, ao marxismo fundamental, do qual recupera, com o pretexto da unidade de princípio das formas, a transparência espiritual" (Badiou, 1979, p.9). Como exemplo, na nota de fim, ele aponta Goldmann, em sua sociologia do romance, a partir da ideia de homologia:

> Como nas obras mais recentes de L. Goldmann. Chega-se nestas até a identificar pura e simplesmente as estruturas homológicas "descobertas" por Goldmann: "Desta forma, as duas estruturas, a de um importante gênero romanesco e a da troca, revelam-se como rigorosamente homólogas, de tal forma acontece isto que se poderia falar de uma só e mesma estrutura que se manifestaria em dois planos diferentes". Uma simplicidade admirável! (ibidem, p.86)

Um dos problemas a ser considerado aqui é que, como veremos no Capítulo 5, engana-se quem generaliza a análise do romance de Goldmann ao conjunto de sua produção. O caso do livro *Sociologia do romance* trata de uma exceção específica ao romance, ainda condicionada no nível da hipótese e da abertura a novas pesquisas e formulações.

Mais à frente, esse marxismo analógico é caracterizado (juntamente com o fundamental, que é o humanista; e o totalitário) como um *marxismo vulgar*, sendo que a contribuição de Althusser teria sido, por sua vez, interpretar Marx diferentemente dessa correntes vulgares:

> A principal importância da obra de Althusser consiste em reconstruir diante dos nossos olhos o *lugar-comum* do que, doravante, seguindo o exemplo de Marx, chamaremos as variantes do marxismo vulgar. Se trata aí também da descoberta do que essas variantes não dizem, ou seja, do sistema de omissões que constitui, além de seu aparente antagonismo, o segredo de sua unidade. O

> resultado peculiar do marxismo vulgar é o *desaparecimento de uma diferença*, desaparecimento realizado em todo o conjunto de suas instâncias. (ibidem, p.9-10)

Quando se diz "diferença", a referência é em relação ao chamado corte epistemológico de Althusser, considerando que "restaurar a diferença significa mostrar que o problema das 'relações' entre a proposta teórica de Marx e a ideologia hegeliana ou pós-hegeliano é na verdade insolúvel, isto é, *informulável*" (ibidem, p.10). No próximo tópico explicaremos essa perspectiva de Althusser e a crítica de Goldmann a ele. Aprofundaremos as comparações entre estes autores, o que implicará em constatar visões epistemológicas extremamente distintas sobre o marxismo.

Uma crítica ao anti-humanismo de Louis Althusser

Como vimos, no estruturalismo não genético, o sujeito, no sentido da ação humana na história, foi colocado de lado. A consequência disso foi a criação de uma perspectiva anti-humanista. Louis Althusser, ao partir desta última, defende uma interpretação dos escritos de Marx que, para Goldmann, não corresponde ao verdadeiro significado da obra do revolucionário alemão. Na mesma esteira da cientificização das ciências sociais a partir da linguística, Althusser almeja igualmente provar que Marx é científico a partir desse modelo, distanciando-o do humanismo. Para tanto, ele se utiliza da noção de corte epistemológico,[36] pautada especialmente em Gaston Bachelard (1978).

36 Sobre isso, Étienne Balibar comenta que, na verdade, alguns termos foram modificados em relação à obra original de Bachelard: "Na verdade, Bachelard não só não fala de 'corte epistemológico', como também não muito de 'ruptura epistemológica'. O que se encontra constantemente presente em Bachelard é a ideia e as palavras 'romper' e 'ruptura', que alternam de maneira pouco ordenada com as expressões 'revolução', 'separação clara', 'mudança', 'profunda descontinuidade', até mesmo 'reestruturação do conhecimento' e, finalmente,

Para este autor, a ciência sempre deve ser retificada, a partir da consciência de uma *historicidade descontínua*. A ciência, nesse sentido, é um contínuo fazer-se, com a liquidação das certezas familiares e comuns; ela é algo inacabado. Uma das principais objeções apontadas se dá em relação ao cartesianismo. Para ele, o pensamento de Descartes que defende o movimento "do simples ao complexo", como se vê em *As regras para a direção do espírito* (Descartes, 1989), é estreito e isso é um problema. Bachelard considera essa premissa como uma redução da intuição intelectual, diferenciando-se do ideal de complexidade da ciência de sua época.

Coloca-se que não há ideias simples. Elas sempre estão inseridas em uma complexidade: "As ideias simples não são a base definitiva do conhecimento; aparecerão, por conseguinte, em outro aspecto quando as colocarem em uma perspectiva de simplificação a partir das ideias completas" (Bachelard, 1978, p.164). Aqui, parte-se do pressuposto de que a renovação do espírito científico é quase inesgotável, *e as mudanças científicas estão no nível do método, e não no conteúdo* dos achados científicos. Torna-se evidente, portanto, a defesa da ideia de *descontinuidade*. Em suma, nessa perspectiva, "Bachelard mostra justamente que a ciência não pode ser o pleonasmo da experiência, pois ela se constrói contra a percepção, impondo-se como uma operação intelectual que tem uma história, mas não tem origens" (Japiassú, 1976, p.35). Aqui na ideia de descontínuo não é o humano que está no centro, mas *as ideias* em si.[37]

Baseando-se nessa perspectiva da descontinuidade, Althusser divide o pensamento de Marx. Do mesmo modo que para Bachelard não existe uma continuidade entre Newton e Einstein, para

'divisão' no campo do espírito científico. Em suma, pode-se dizer que a ideia de *descontinuidade* parece constituir aqui o único núcleo estável verdadeiro, apresentada sob diversas metáforas" (Balibar, 2004, p.11).

37 Assim, embora Goldmann e Bachelard tenham a crítica do cartesianismo em comum, o conteúdo da crítica e a perspectiva epistemológica definitivamente não são as mesmas. Isso se torna ainda mais evidente quando constatamos como Althusser vai se utilizar dela para construir seu marxismo estruturalista anti-humanista.

Althusser não existe continuidade na teoria marxiana, mas sim uma ruptura. Nesse sentido, não existe um *acúmulo* nem um *desenvolvimento* teórico, mas realmente uma ruptura entre as obras. Há uma *nova ciência*, a partir de *problemáticas* diferentes.[38] Em suas palavras, "A questão da diferença específica da filosofia marxista toma assim a forma da questão de saber se existia ou não, no desenvolvimento intelectual de Marx, um corte epistemológico que marca o surgimento de uma *nova* concepção da filosofia [...]" (Althusser, 2005, p.24, grifos nossos).

Desse modo, a partir de *A ideologia alemã*, Marx teria começado a desenvolver uma *nova consciência*, uma *nova linguagem*. Como devemos entender a linguagem nesse contexto? Como um sistema externo ao indivíduo, assim como Saussure concebia a língua. É como, então, se a partir de um momento Marx tivesse elaborado *sistemas* diferentes de pensamento. O primeiro, ligado "ainda" à teoria de Hegel e o segundo, dissociado desta.[39] Marx é estudado a partir

38 Althusser toma emprestado de Jacques Martin a ideia de *problemática*: "Sem a teoria de uma história das formações teóricas, não saberíamos com efeito apreender e designar a diferença específica que distingue duas formações teóricas diferentes. Eu acreditei poder, para este fim, pegar emprestado de Jacques Martin o conceito de problemática para designar a unidade específica de uma formação teórica e por conseguinte o lugar de designação desta diferença específica, e peguei emprestado de G. Bachelard o conceito de 'corte epistemológico' para pensar a mutação da problemática teórica contemporânea da fundação de uma disciplina científica" (Althusser, 2005, p.24).

39 A princípio, uma das características gerais do estruturalismo não genético é a recusa de Hegel e do "hegelianismo". Contudo, as coisas são mais complexas do que essa afirmação inicial. Paulo Arantes (2021) indica a relevância que o Seminário de Kojève na França (sobre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel) teve nos pensadores estruturalistas. Esse seminário apresentava uma leitura ambígua do filósofo alemão. Nesse sentido, "[...] já não surpreende relembrar que o anti-hegelianismo programático da Ideologia Francesa tenha se escorado nos sentimentos ambíguos dos mais fervorosos ouvintes de Kojève" (Arantes, 2021, p.239). E, mais à frente, afirma que "Não haverá, portanto, exagero se incluirmos o Seminário de Kojève na árvore genealógica da Ideologia Francesa. Na encruzilhada, Hegel, do qual sem dúvida prevalecerá a versão existencialista, nos termos que se viu. Mas sobreviverá também a imagem de um Hegel estranhamente contemporâneo de uma outra vertente do modernismo teórico francês" (Arantes, 2021, p.240). Assim, o autor chega a traçar paralelos

de Marx.[40] Esta é, aliás, justamente uma das características do estruturalismo criticada por Lefebvre (1969): a *metalinguagem*.

Um dos exemplos utilizados por Althusser (2005) é o de que não se pode escrever o pensamento de Marx como um futuro anterior, não se pode ler *O Capital* a partir de *Sobre a questão judaica*, como um desenvolvimento desta última. Esta seria uma forma hegeliana de compreender a trajetória do revolucionário alemão. É preciso, argumentava Althusser, conceber que *O Capital* tem um sistema diferente de *Sobre a questão judaica*. São modos de pensar diferentes, por isso não se poderia depreender um elemento específico de um sistema em outro sistema diferente.

Nessa perspectiva, Marx não teria superado nem Hegel, nem Feuerbach a partir de *A ideologia alemã*. Teria havido, no lugar, um retorno e a constituição de um pensamento novo, com a descoberta de novas coisas. Todos os escritos que vieram antes de 1845, portanto, são concebidos por esse autor como uma ideologia, como uma *ilusão*.[41] Nesse sentido, não teria havido uma superação de Hegel.

"coincidentes" entre a teoria de Lacan e a interpretação kojèviana de Hegel. Em outros termos, um Hegel "errado", porém vivo, utilizado por Sartre e Lacan, a partir da leitura de Kojève (Arantes, 2021).

40 Concretamente, a divisão proposta por Althusser (2005) é a seguinte: 1) Período *ideológico* (pré-1845): a. 1840-1844: obras da juventude; b. 1845: obras do corte. 2) Período *científico* (pós-1845): a. 1845-1857: obras da maturação; b. 1857-1883: obras da maturidade.

41 Para Althusser a ideologia tem um caráter ilusório, que não descreve a realidade, sendo que ela é uma estrutura inconsciente que existe fora dos indivíduos, mas de certa forma os "pressiona". A ideologia, portanto, existe e sempre existirá independentemente da vontade individual. Por isso, seria impossível superá-la, tratando-se de um elemento intrínseco a todas as sociedades existentes, inclusive das sociedades sem classes. Ela funciona como uma idealização, uma vontade de realizar algo, enfim, uma esperança, e não uma realidade concreta. Em suas próprias palavras: "Ela [a ideologia] é profundamente inconsciente, mesmo quando ela se apresenta (como na "filosofia" pré-marxista) sob uma forma refletida. A ideologia é um sistema de representações, mas essas representações não têm na maior parte do tempo nada a ver com a 'consciência': elas são na maior parte do tempo imagens, às vezes conceitos, mas é antes de tudo como estruturas que se impõem à imensa maioria dos homens, sem passar pela consciência deles" (Althusser, 2005, p.239-240). E mais à frente: "A ideologia

No lugar, ter-se-ia dado um passo atrás e descoberto novas coisas (Althusser, 2005, p.74-75). Nessa perspectiva, o *humanismo* teria sido nada mais do que uma *ilusão* sustentada por Marx em um determinado período.

Para Althusser, Marx possuía uma teoria baseada na essência humana, que fundava a história e a política, a partir da influência de Hegel e Feuerbach, rompida em 1845. Assim, "não se pode absolutamente dizer que 'a juventude de Marx pertence ao marxismo' [...]. Certamente a juventude de Marx conduz ao marxismo, mas a partir do preço de um prodigioso retorno de suas origens, a partir do preço de um combate heroico contra as ilusões [...]" (ibidem, p.81). Logo, o que podemos concluir disso é que, para Althusser, os humanistas socialistas não são marxistas. Lucien Goldmann, portanto, não seria marxista. Efetivamente, para ele, "socialismo" é um conceito científico, enquanto "humanismo", um conceito ideológico.

Segundo o autor, o humanismo implica um "empirismo do sujeito" e um "idealismo da essência". Marx teria recusado a essência do homem como fundamento teórico, propondo uma nova filosofia que concebe diferentes níveis da prática humana (economia, política, ideologia, científica), a partir de articulações sociais, concebidas como unidade. Marx passa a estudar, portanto, na leitura althusseriana, a *estrutura social* em seus diferentes níveis (ibidem, p.235-236).

Não haveria, nesse sentido, uma teoria da revolução no "velho" Marx, apenas no "jovem" Marx, sendo que este último seria algo ilusório (da imaginação), não correspondente à realidade concreta. É uma perspectiva que lembra alguns aspectos do positivismo, pois, no final, o que importa é a criação de uma teoria científica, mas tendo como parâmetro o modelo linguístico. No nível descritivo, trata-se de uma concepção rigorosa que contribui, sem dúvidas,

---

é, então, a expressão da relação dos homens ao seu mundo, ou seja, a unidade (superdeterminada) de sua relação real e de sua relação imaginária às suas condições de existência reais. Na ideologia, a relação real é inevitavelmente investida na relação imaginária: relação que exprime mais uma vontade (conservadora, conformista, reformista ou revolucionária) até mesmo uma esperança ou uma nostalgia, que não descreve uma realidade" (Althusser, 2005, p.240)

para a compreensão do modo de produção capitalista. Contudo, torna-se incompleta ao não enfatizar a dimensão do possível e sua importância, no nível das tendências que existem na realidade como potências, e não simplesmente na imaginação.

Lucien Goldmann (1970a), nesse sentido, o enquadra no materialismo mecanista. Contrapondo Althusser ao Marx de *A ideologia alemã*, ele afirma que "Quase todos os estruturalistas contemporâneos [...] concebem o teórico como independente da práxis, esta estando ligada a ele somente no sentido de aplicação técnica tal como a conhecem as ciências físico-químicas" (Goldmann, 1970a, p.173).

Nessa perspectiva, o estruturalismo althusseriano faz parte de uma tradição antidialética, que manifesta uma perspectiva mecanicista, muito próxima do positivismo universitário do início do XX. Um marxismo positivista que, como já abordamos, Rosa Luxemburgo, Lukács e Korsch tentaram combater (Goldmann, 1977). No período dos anos 1950 e 1960, foi o autor franco-romeno quem ocupou esse papel dos marxistas dialéticos das décadas de 1910 e 1920, juntamente com outros pensadores e grupos (Lefebvre, Sartre etc.). Assim, ele coloca que

> Houve novamente um impulso muito forte do positivismo com o desenvolvimento do dogmatismo stalinista em um grande setor da reflexão marxista, e há de novo um sintoma absolutamente surpreendente e extraordinário: é o surgimento de uma nova tentativa de renascimento de um marxismo positivista, digamos de um positivismo estruturalista e antifilosófico, nos três livros muito importantes, muito brilhantes, muito inteligentes, mas também muito contestáveis de meu amigo Althusser. (Goldmann, 1968, p.70)

Em Althusser, a filosofia está ligada à metodologia científica, ou seja, ela é entendida de modo completamente diferente do que discutimos sobre ciência e filosofia no tópico sobre positivismo.[42]

42 Aliás, esse esforço a todo custo de Althusser de dissociar Hegel de Marx é um dos motivos pelos quais Lefebvre "denuncia" que o pensamento althusseriano

Ele defende que Marx criou uma ciência no *sentido restrito* da palavra, *empiricamente controlável*, do estudo da sociedade capitalista (da *estrutura social* a partir de conceitos como força de produção, relação de produção etc.). Em outras palavras, como já colocamos, há pouco espaço aqui para a dimensão da consciência possível. Assim, cria-se um dualismo entre o que é considerado ideológico e científico.

Devido a este dualismo, Lucien Goldmann (1970b) defende que a teoria althusseriana é *oposta* a *A ideologia alemã* e às *Teses ad Feuerbach*. Argumenta-se que Althusser recusa Feuerbach em um sentido diferente de Marx. Feuerbach desmistificou as ilusões do cristianismo, o problema é que, com isso, eliminou a práxis e o caráter coletivo do ser humano. Goldmann, assim, o denomina como "materialismo mecanista e não dialético". Por sua vez, Althusser vai considerar que "Feuerbach não foi suficientemente longe no sentido deste materialismo [...]" (ibidem, p.167). Para ele, seria preciso abandonar o sujeito e o sentido (estes dois seriam, em sua perspectiva, conceitos ideológicos).

Ao mesmo tempo, o grupo althusseriano defende a existência de um grupo de teóricos que deve elaborar uma "prática teórica" desprovida de ideologia. Por isso, considera-se que, no fim, a perspectiva althusseriana significa "o privilégio de uma pequena elite revolucionária sobre o plano da ação" (ibidem). Sobretudo se se considerar o abandono das *noções de sujeito coletivo* e a ligação entre a práxis e a consciência coletiva. Desse modo, justifica-se uma determinada visão de revolução que, aos olhos de Goldmann, é extremamente problemática, estando ligada àquela ideia de *tomada de poder político por uma elite*. Em suas palavras,

---

se aproxima de uma defesa ao dogmatismo de Stalin: "Ainda mais, repetidas vezes ele esboça uma defesa para Stalin, atestando assim, não sem coragem, um parentesco metodológico e teórico com o dogmatismo" (Lefebvre, 1968, p.79). Nessa perspectiva, sua ideia de corte epistemológico é interessante para os stalinistas que também dissociaram Marx de Hegel. Contudo, como o próprio Lefebvre (1968a, p.93) coloca, separar o pensamento destes dois pensadores significa "matar o pensamento dialético".

> Para conservar a ideia de revolução, no sentido de tomada de poder político anterior às transformações econômicas, os althusserianos tiveram de abandonar as noções de sujeito coletivo e a ligação estreita entre toda a práxis (teórica, prática ou política) e a consciência coletiva. Eles abandonaram as posições filosóficas fundamentais de Marx, deixando a dialética e retornando a um materialismo mecânico para poder reivindicar uma certa fidelidade à representação marxiana da revolução (ibidem, p.168-169).

O autor franco-romeno possui, como sabemos, uma tomada de posição bastante evidente nesse âmbito. Como vimos em sua abordagem do humanismo, assim como não é possível separar filosofia de ciência, também não é possível separar teoria de prática. Althusser pensa exatamente o contrário disso. Em outras palavras, em Goldmann a teoria tem uma finalidade atrelada à sociedade e sua mudança; ela não é um fim em si mesma, nem uma metalinguagem. Assim, tal como ele aponta,

> Na medida em que a ciência é um conhecimento do mundo, que não apenas permite transformá-lo, mas, no domínio das ciências humanas, por seu simples desenvolvimento, também transforma a sociedade – já que não é mais a mesma sociedade se o pensamento coletivo muda –, não é questão de afirmar uma separação radical da teoria e da práxis. Fazendo parte da sociedade no instante em que nós pensamos, fazendo parte da sociedade com todas as nossas aspirações, com toda a nossa problemática, é evidente que todo desenvolvimento de uma afirmação teórica tem um caráter prático, transforma, em um sentido ou em outro, em um grau mais ou menos desenvolvido, a realidade social, e que a afirmação da ruptura entre a teoria e a práxis, ou mesmo da objetividade da teoria, a práxis não sendo senão a sua aplicação, aparece contestável. (Goldmann, 1971a, p.126)

E aqui se enquadra novamente a questão do papel do sujeito transindividual nessas ações práticas e teóricas, levando à divergência

entre os dois autores na interpretações das *Teses ad Feuerbach* de Marx. Isso porque são nelas que Goldmann fundamenta a existência do sujeito transindividual, enquanto Althusser, pelo contrário, identifica esses escritos como o momento de corte epistemológico, questionando o humanismo e a ação humana.

Já abordamos no tópico sobre humanismo a centralidade da ação e, mais do que isso, a união entre teoria e prática, presente nas *Teses*, conjuntamente à interpretação de nosso autor. Em *O Capital* as ideias de comunismo, luta de classes e ação estão implícitas, o que pudemos constatar em momentos diversos de nossa pesquisa (quando discutimos a comunidade humana autêntica como livre associação de produtores; ou quando abordamos o fetichismo da mercadoria/a reificação, por exemplo). Por isso, concordando com Goldmann, Marx continua a ser um humanista.

No entanto, coloca-se que o real problema de Althusser não consiste exatamente em contestar o papel dos seres humanos na história. O verdadeiro problema é dizer que Marx defendia isso. Nesse sentido, Goldmann afirma que

> Pode-se, é claro, no plano da ciência, contestar esta afirmação e pensar como Althusser que o ser humano não tem lugar algum no estudo das estruturas econômicas, sociais, políticas ou ideológicas. Ele não seria nem o primeiro, nem o último a fazê-lo e isso se discute no nível da pesquisa concreta. O que nos parece contestável é reivindicar isso para Marx que, evidentemente, sempre pensou e afirmou o contrário. Althusser se deu perfeitamente conta, aliás, já que todo este parágrafo (como em muitas outras análises) tem por razão nos fazer aceitar que Marx se exprimiu muito mal, que ele empregou fórmulas que se consideramos "ao pé da letra" não querem dizer nada, e que definitivamente ele não quis escrever o que ele efetivamente escreveu, mas, ao contrário, as ideias próximas daquelas do pequeno grupúsculo parisiense constituído por Lacan, Althusser, Foucault etc. Inútil dizer que se se aceita um tal método, pode-se, com um pouco de habilidade, atribuir qualquer teoria a qualquer teórico. (Goldmann, 1970a, p.190)

Em outro texto, a questão da utilização das palavras também é apontada, mas a partir de uma tradução que converge com os termos utilizados pela linguagem estruturalista. É apresentado um exemplo de tradução feita por Althusser que não é tão fiel ao alemão e que aponta para a leitura estruturalista de Marx.[43] Mais precisamente, é trazido como exemplo a palavra *Verbindung*, traduzida como *combinatoire* (combinatória), a qual "vocês certamente não encontrarão em nenhum dicionário e que não chegaria no espírito de nenhuma pessoa que conhece o alemão, mas que permitiu – como um passe de mágica – que nos dissessem: 'Vejam, Marx é, no fundo, estruturalismo e Lévi-Strauss'" (Goldmann, 1978, p.156).

Essa questão do modo de se utilizar as palavras no estruturalismo é uma das principais críticas realizadas por Goldmann, principalmente ao se tentar encaixar um pensamento estranho à teoria de Marx. Com isso, houve a grave implicação teórica neste marxismo estruturalista-althusseriano: a eliminação do sujeito e da práxis. Assim, a *comunidade humana autêntica* desaparece, sendo relegada à *ilusão humanista*.

Os principais pontos de contraposição de Goldmann ao estruturalismo dominante, portanto, estão no âmbito da concepção de história (que, no máximo, é vista como descontínua) e do anti-humanismo. No próximo tópico reforçaremos essa questão crítica, mas partindo do livro mais famoso do auge do estruturalismo, em 1966, *As palavras e as coisas*, de Michel Foucault.

Crítica à descontinuidade

O estruturalismo dominante recusa a história no sentido hegeliano e marxista. No lugar, ele se fundamenta na ideia de

43 Vale lembrar que o alemão era uma das línguas maternas de Goldmann, e sua primeira tese foi escrita completamente nesta língua. Assim, ele tinha certa "autoridade" para questionar determinadas escolhas de tradução, embora saibamos que traduções nunca são cem por cento "neutras".

descontinuidade. Já vimos isso na diferenciação realizada por Lévi-Strauss entre etnologia e história. Mas há uma obra exemplar que se apoia em tal ideia, *As palavras e as coisas*, de Foucault (2007). Nela, parte-se da abordagem arqueológica, da sucessão de epistemes ao longo do tempo. Há, aqui, a valorização das práticas discursivas, suas coerências internas.

Sua concepção foge da ideia de acumulação de fatos, quer dizer, de uma ideia continuísta. Isso desencadeia várias questões que devem ser colocadas em discussão. Por exemplo, diante do que foi colocado, poder-se-ia dizer que o estruturalismo nega a história? Isso depende, na verdade, do conceito de história do qual se parte. A questão está na base epistemológica. Se se parte da ideia de que a história é descontinuísta, significa dizer que há uma independência entre as épocas, em que uma não se origina da outra – tal como vimos em Bachelard. Não existe, nessa concepção, uma noção de origem, assim como não existe a noção de um fim. O que existem são camadas que se sobrepõem. O que foi muito bem apontado por Sartre em sua crítica a Foucault:

> O que Foucault nos apresenta é, como muito bem viu Kanter, uma *geologia*: a série de *camadas sucessivas* que formam nosso "solo". Cada uma dessas camadas define as condições de possibilidade de um certo tipo de pensamento que triunfou durante um certo período. Mas Foucault não nos diz o que seria o mais interessante: saber como cada pensamento é construído a partir destas condições, nem como os homens passam de um pensamento para outro. Ser-lhe-ia preciso para isso envolver a *práxis*, portanto a *história*, e isso é precisamente o que ele recusa. Certamente, sua perspectiva continua histórica. Ele distingue épocas, um antes e um depois. Mas *ele substitui* o cinema pela lanterna mágica, *o movimento por uma sucessão de imobilidades*. (Sartre, 1966a, p.1)

Traçando novamente um paralelo com a linguística de Saussure, essas camadas são como os sistemas de línguas que agem independentemente da vontade dos indivíduos. A *práxis*, como coloca

Sartre, está fora de questão, portanto. Daí o problema dessa concepção específica de história, cuja principal consequência é a passividade dos seres humanos. Trata-se, no fim, de uma visão que até pode vislumbrar o futuro, mas no sentido de criação de um novo sistema que vai substituir o anterior. Esse é o resultado, aliás, de *As palavras e as coisas*, já que Foucault (2007) acaba por concluir que a ideia de homem é uma invenção da modernidade e que está prestes a se extinguir.

Coloca-se que da relação entre empírico e transcendental na Idade Moderna nasceram os ideais de humanismo, os quais Foucault considera negativos. Em sua concepção, é necessário um desenraizamento dessa ideia antropológica para libertar o conhecimento de sua finitude. Nessa perspectiva, a fenomenologia, o existencialismo e o marxismo apenas prolongam "a estrutura antropológico-humanista do pensamento do século XIX" (Yazbek, 2012, p.20). Assim, ele próprio afirma que "O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo" (Foucault, 2007, p.536).

Sua tese é a de que a partir do final do século XVIII e início do XIX – período o qual ele denomina Idade Moderna – começou a se configurar a ideia de homem que antes não existia e isso possibilitou o surgimento das ciências humanas. Tendo este homem como centro, ela passa a ser limitada, já que o homem é finito. Sua centralidade fez com que surgissem diferentes humanismos, que devem ser *superados*. E é justamente a linguística, a etnologia e a psicanálise (isto é, as áreas de destaque do estruturalismo) que mais conseguiram avançar na *superação do humanismo*, sendo consideradas como "contraciências" em relação às chamadas "ciências humanas".[44]

44 Foucault se pergunta se as ciências humanas são realmente ciências, mas ele responde à questão de forma bastante nebulosa. Em determinados momentos ele diz que, ao mesmo tempo, elas são e não são ciências. Sua valorização à etnologia e à psicanálise é nítida, já que ele as considera como ciências humanas "bem-sucedidas", no sentido de que elas têm o potencial de superar o humanismo. Por isso Foucault afirma em uma parte da obra que elas são contraciências.

A psicanálise e a etnologia não se aproximam de um conceito geral de homem. Nesse sentido, elas podem dispensá-lo e, assim, estudar coisas *exteriores*. Ou seja, elas podem *dissolver* o homem: "Não apenas elas podem dispensar o conceito de homem, como ainda não podem passar por ele, pois se dirigem sempre ao que constitui seus limites exteriores. Pode-se dizer de ambas o que Lévi-Strauss dizia da etnologia: elas dissolvem o homem" (Foucault, 2007, p.525).

A *episteme* moderna, portanto, apresenta duas "direções": o lado pejorativo (na visão de Foucault), que é o da criação do humanismo que tem como centro aquele homem empírico-transcendental, finito, limitador; e o lado profícuo, o estruturalismo, que considera sua autodissolução ao ter a potencialidade de negação do homem e a valorização de sua exterioridade – o que poderíamos chamar de estruturas. Ele afirma: "O estruturalismo não é um método novo; é a consciência desperta e inquieta do saber moderno" (ibidem, p.287). É o estruturalismo falando do estruturalismo.[45] Trata-se, novamente, da característica da metalinguagem, tal como vimos com Althusser.

A morte do homem e da história pautada em sua ação está embutida no próprio conceito foucaltiano de *episteme*, concebido como um *inconsciente autônomo* aos seres humanos. Nesse sentido, trata-se da defesa da *história na qual os seres humanos não têm lugar*. O que se movem em *diferentes domínios* são as *epistemēs*, os sistemas, os inconscientes coletivos, as estruturas autônomas... Nesse sentido, Henri Lefebvre (1969) coloca que o estruturalismo é o novo eleatismo. O eleatismo valoriza o *descontínuo*, as *unidades separáveis*.[46]

45 É verdade que Foucault dizia que ele nunca foi estruturalista; porém, o discurso não necessariamente corresponde à realidade – levando em consideração, aqui, apenas *As palavras e as coisas*, é claro.

46 "Que visa, portanto, o novo eleatismo? Ele não quer mais contestar, como o antigo, o movimento sensível, negá-lo e rejeitá-lo para o aparente. Ele contesta o movimento na história. Não se contenta mais com negar a história como ciência; contesta a historicidade fundamental concebida por Marx ao considerá-la como uma ideologia caduca (cf. notadamente M. Foucault: *Les mots e les choses*, Gallimard, 1966, págs. 274-275). Este repúdio constitui a nova ideologia,

Como já sabemos, a concepção de história de Goldmann, por sua vez, é ampla e abrange o passado, presente e futuro a partir do processo de desestruturações e estruturações, tendo como centro a ação humana. Os seres humanos têm a tendência de se adaptar ao real ou superar esse real, indo em direção ao possível, ao que eles podem criar de novo a partir de novos comportamentos. A infinitude nessa perspectiva tem relação justamente com o potencial humano de criar um mundo novo, com os princípios da comunidade humana autêntica.

Em contrapartida, a passividade humana e a aparência de estabilidade são convenientes para o capital, pois impedem a ideia de que seria possível abrir alguma brecha para o pensamento e a ação rumo à transformação social. No final das contas, o que importa é a *ordem* (Lefebvre, 1969). Goldmann também coloca que a relação entre a sociedade tecnocrática e o estruturalismo "[...] tende a procurar na compreensão do homem formas universais e gerais, e a eliminar toda problemática de ordem axiológica, toda problemática que incide sobre o conteúdo, sobre o *devenir* histórico [...]" (Goldmann, 1968, p.71). Por isso, concebe-se o estruturalismo como a ideologia da sociedade tecnocrática (Goldmann) ou a sociedade burocrática do consumo dirigido (Lefebvre).

O que temos com o estruturalismo e a sociedade tecnocrática é um sistema estável, equilibrado, nos dois sentidos: teórico e prático. Assim, temos um "[...] um racionalismo moderno a-humanista, de um pensamento estruturalista não genético, daquilo que você chama, com justa razão aliás, de um racionalismo ultraformalista, que caracteriza a atual situação" (ibidem, p.57-58). Daí a popularização do termo *sistema* que passa a ser largamente utilizado até hoje.[47]

---

apresentada com o vocabulário do rigor, da precisão, da ciência. Com a historicidade, caem a procura do sentido, a condição dialética e o trágico. Desdramatiza-se. Ao mesmo tempo, o conhecimento se identifica com a classificação, com o vocabulário da ordenação e por conseguinte com uma "praxeologia" baseada na ação que dispõe, classifica e ordena" (Lefebvre, 1969, p.64).

47 Como bem descreve Lefebvre, "Um modelo de perfeição domina esse conjunto teórico e prático; a perfeição se define pela estabilidade, pelo equilíbrio, pelo autocontrole, em uma palavra, pelo Sistema. Aperfeiçoados, tecnicizados, os velhos conceitos oriundos do círculo, da esfera e do sistema aparecem no

Assim, a história no sentido de Goldmann é totalmente diferente da história descontinuísta do estruturalismo. Esta última faz parte de uma visão epistemológica dualista (continuidade-descontinuidade/sujeito-objeto). O descontínuo é formado por sistemas independentes, nos quais os homens só agem como meros *contempladores*. De modo contrário a essa perspectiva, "[...] o marxismo é uma filosofia monista que recusa todas as falsas alternativas que caracterizam tanto o idealismo quanto o mecanicismo, a saber: sujeito-objeto, determinismo-liberdade, continuidade-descontinuidade, matéria-consciência, etc." (Goldmann, 1970a, p.331).

Considerando a posição de Goldmann nesse debate, e o consequente contraste de perspectivas, torna-se ainda mais evidente a especificidade no campo acadêmico de sua época. Seu estruturalismo, embora se utilize também desse nome, possui pouquíssima relação com a visão dominante. Esta última, na verdade, foi extremamente criticada por ele, tal como acabamos de desenvolver. No próximo capítulo, analisaremos como isso se traduz em sua sociologia da literatura.

---

horizonte. Trazem, nesse momento, novos nomes, suportes de metáforas diversas ("setores", "domínios", etc...). Irresistivelmente, o *devenir* se desacredita. Na oposição "*devenir*-estabilidade", o segundo termo se valoriza em detrimento do primeiro" (Lefebvre, 1969, p.62). Outro autor que também aponta exatamente essa questão é também Viana (2019), em *Hegemonia burguesa e renovações hegemônicas*.

5
A COMUNIDADE HUMANA AUTÊNTICA NA SOCIOLOGIA DA LITERATURA

Marx e Engels não elaboraram uma teoria sobre a arte, nem uma estética, indicando apenas sugestões sobre o tema, presentes em trechos específicos de suas obras gerais e em cartas trocadas entre si e outros intelectuais.[1] A partir disso, uma gama de marxistas passou a ter como objetivo desenvolver teoricamente esse domínio de pesquisa.[2] Isso explica, em parte, por que a centralidade da discussão crítica a Goldmann é sobretudo em relação à sua sociologia da literatura.

No presente capítulo, será abordada a especificidade da criação literária e de sua sociologia da literatura. De modo paralelo, evidenciaremos o papel fundamental que as obras artísticas desempenham no combate à passividade, servindo como uma arma para a luta revolucionária. Ademais, pontuaremos que, por serem criações

1 Há uma coletânea brasileira, chamada *Cultura, arte e literatura: textos escolhidos*, que reúne essas passagens específicas que aparecem na obra de Marx e Engels sobre a arte, assim como as cartas sobre o assunto. Cf. Marx e Engels (2010).

2 Um bom resumo esquemático dos principais autores pode ser encontrado em *Os marxistas e a arte*, de Leandro Konder (2013). Aliás, foi a partir desse livro que se deu nosso primeiro contato com a teoria de Lucien Goldmann. Outro livro interessante que traz um resumo das principais tentativas de uma teoria marxista da arte, apesar de nossas discordâncias com o autor, é o *Marxismo e crítica literária*, de Terry Eagleton (2011).

imaginárias, elas podem apontar mais facilmente para realidades possíveis, além da existente. É desse modo que o tema central de nosso livro está entrelaçado com a análise literária deste sociólogo.

Levando isso em consideração, abordaremos a principal produção dos anos 1960 de Goldmann sobre o assunto, começando por *Pour une sociologie du roman* (1964). Esta obra foi muito criticada por preconizar o estabelecimento de uma "homologia rigorosa" entre forma romanesca e sociedade capitalista. Com isso, parte da crítica acabou por generalizar a obra do autor, como se o livro de 1964 correspondesse à sua visão global da sociologia da literatura. Por conseguinte, suas análises dos anos 1960 de peças teatrais foram ofuscadas.[3]

Nosso objetivo é trazer esses dois tipos de estudos, produzidos na década supracitada, a fim de demonstrar que Goldmann permaneceu coerente em toda a produção. Ou seja, que ele continuou a ter como pressuposto a comunidade humana, ainda que suas análises sobre o romance tenham sido caracterizadas por um aparente pessimismo ao propor o estabelecimento da mencionada homologia entre a forma mercadoria (e a reificação) e a forma romance.

Defendemos, portanto, que não há uma divisão profunda de perspectiva entre o Goldmann de *Le Dieu caché* (1959), que analisa as tragédias de Racine, e o dos anos 1960. E isso é provado justamente ao considerarmos como válida não apenas a análise sobre o romance, mas também suas análises da década de 1960 sobre o teatro. Demonstramos que, neste último caso, a abordagem permanece semelhante àquela dos anos 1950. Assim, a diferença entre esses momentos é mais de foco e de vocabulário (estruturalismo genético), e não de mudança epistemológica substancial. A presente exposição

3 Isso, é claro, não ocorreu sem razão. *Sociologia do romance* foi publicado como livro, um formato mais orgânico, e fez parte dos resultados de um grande grupo de pesquisa no Centre de Sociologie de la Littérature de l'Université Libre de Bruxelles. Essa obra teria mais visibilidade, enquanto as análises de peças teatrais não formavam um todo orgânico, eram textos esparsos publicados em diferentes revistas e que posteriormente foram reunidos em coletâneas, com destaque para *Structures mentales et création culturelle*.

se dará apenas com os textos dos anos 1960, pois já pressupomos estar evidente seu método de análise de Racine, a partir de tudo o que já vimos nos capítulos anteriores sobre visão do mundo, tragédia e o procedimento metodológico da totalidade.

O papel da criação literária

A especificidade da obra literária e a sociologia da literatura estruturalista genética

A literatura, tal como conhecemos hoje, é fruto da intensa divisão intelectual do trabalho. Assim, essa palavra possuiu diferentes significados ao longo da história. Nos dois últimos séculos, ela adquiriu uma especificidade ligada à *criação imaginária*.[4] Naturalmente, Goldmann (1959b) parte desse pressuposto ao diferenciar as formas de produção das ideias. Desse modo, a obra literária é, tal como a ciência e a filosofia, a expressão de uma visão do mundo, a partir de uma determinada forma. No entanto, ela não descreve a realidade, mas cria um universo que deve ser coerente, a partir do ponto de vista do artista que está subsumido a uma certa visão. Em suma, *a literatura é um universo criado com coerência e lógicas internas, não pertencendo ao plano conceitual*.[5]

4 Para um aprofundamento sobre a historicidade da palavra literatura, cf. a palavra-chave "Literatura" no livro *Palavras-chave*, de Raymond Williams (2007), e para uma análise mais aprofundada, ver *Marxismo e literatura*, do mesmo autor (Williams, 1979) e também *Teoria da literatura*, de Terry Eagleton (2006). Todos consideram o contexto da língua inglesa, mas servem também de modo global quando abordamos Goldmann. Há também um trabalho de nossa autoria que trata sobre a formação da subesfera literária, oriundo de uma parte de nossa dissertação de mestrado, chamado *A formação da subesfera literária* (Ferreira, 2019d). Como já abordamos o tema nesses trabalhos, não retomaremos a discussão dele no presente livro.

5 O ensaio, por sua vez, é o que está no meio termo entre a filosofia e a literatura, entre o conceitual e o imaginário, e isso Goldmann retira de Lukács de *A Alma e as Formas*. "É, aliás, Lukács ele próprio que, em sua obra, define maravilhosamente a essência disso: o ensaio, ele nos diz, é uma forma intermediária entre

Assim, tanto a arte pela arte *(formalismo)*, quanto a *arte propaganda* são consideradas como equivocadas. Argumenta-se que os dois extremos são falsos, pois *separam a forma do conteúdo*. A literatura propaganda, por exemplo, é criticada por possuir uma "intenção conceitual", o que destrói todo o "caráter vivo" da obra. Ao abordar isso, Goldmann (1959b)[6] está criticando, implicitamente, o chamado "realismo socialista". Embora ele não utilize esses termos, a descrição apresentada remete à concepção soviética oficial criada por Zhdanov (ou Jdanov) sobre a arte.

Na verdade, esse tipo artístico não se caracteriza apenas pela propaganda. Assim como coloca Dobrenko (2017), no artigo *A cultura soviética entre a revolução e o stalinismo*, tinha-se também como objetivo criar a ideia de uma realidade ilusória, de um socialismo que não existia. Em um tópico da nossa dissertação de mestrado, abordamos esse tipo de arte surgida na URSS, em contraposição ao ideal do Lukács dos anos 1930.[7] Não pretendemos aprofundar aqui essa questão, por já ter sido desenvolvido no trabalho supracitado. Mas deixamos a seguinte citação, com uma parte de nossa explicação, para situar a discussão:

> O termo "realismo socialista" foi utilizado na União Soviética a fim de criar uma arte controlada pelo Estado, que buscava exaltar o

---

a filosofia que exprime uma visão do mundo no plano do conceito, e a literatura que é a criação imaginária de um universo coerente de personagens individuais e de relações particulares. Relacionada à filosofia, pois se exprime no plano conceitual, o ensaio permanece uma forma intermediária na medida em que ele não coloca seus problemas senão *por ocasião de* uma realidade particular. É, assim, sempre uma obra de duas dimensões. A do objeto sobre o qual ele aborda e a dos problemas que ele coloca. É uma obra escrita "por ocasião de..." e existe naturalmente uma relação ao mesmo tempo complexa e necessária entre os problemas e o objeto. Isso significa que o último tem um valor *positivo* para o ensaísta, independentemente de suas reservas, pelo menos em certos aspectos. (Goldmann, 1970a, p.231).

6 Cf. especialmente, p.56.

7 Este último buscou ressignificar o termo "realismo socialista", a partir de sua concepção criada de realismo ligada à herança burguesa que deveria ser resgatada pelo proletariado.

> "homem soviético" de uma maneira otimista, desprovida de críticas. Tal concepção já estava presente no país antes de Stálin ocupar o poder e institucionalizar tal ideologia. Ainda que se diga que Lênin dava maior liberdade às associações artísticas e literárias existentes, a arte após a tomada do poder estatal pelos bolcheviques sempre foi controlada pelo Estado em menor ou maior grau dependendo do momento. Em 1932, todas as associações literárias foram extintas e criou-se a União dos Escritores Soviéticos como forma de controlar ainda mais os artistas: "Conforme rezava o estatuto da União, os escritores inscritos deviam obedecer cegamente às orientações do governo soviético, trabalharem para a edificação da pátria socialista e, mais importante e não menos esdrúxulo, criarem segundo o método do realismo socialista" (Andrade, 2010, p.159). Em 1934 as diretrizes do "realismo socialista" foram estabelecidas oficialmente. (Ferreira, 2019b, p.132)

Em contraposição a essa corrente, Goldmann defende, como vimos, que o valor da obra artística deve ser julgado por sua coerência interna e por sua riqueza. É por isso que as obras clássicas fazem sentido ainda hoje. Quem pode bem representá-las, como sabemos, são os grandes escritores representativos. Eles conseguem associar o sensível ao processo histórico. Partindo da ideia de que um microcosmo representa algo global, quando o escritor representativo exprime seus sentimentos, ele exprime, ao mesmo tempo, sua realidade (Goldmann, 1959b).

Defende-se, assim, que a criação estética é uma manifestação "da ligação inseparável que religa as consciências individuais às estruturas globais" (Goldmann, 1970a, p.239). Reforçamos, desse modo, que a obra de arte não reflete a "consciência coletiva". Na verdade, ela constitui "um degrau de coerência única em direção a qual tendem, com maior ou menor eficácia, as consciências de indivíduos que constituem o grupo" (ibidem, p.239-240). A obra artística, enfim, é individual e coletiva ao mesmo tempo.

Nesse aspecto, assim como pontua Jacques Leenhardt (1971), a estética sociológica de Goldmann não tem como objeto de estudo o

Belo em si mesmo, mas a funcionalidade das obras artísticas a partir das relações entre as estruturas significativas. O julgamento estético se dá, portanto, a partir da questão da coerência. Em outras palavras,

> [...] a razão pela qual a coerência é um valor estético é a mesma que aquela que quer que o social seja sempre realmente ou virtualmente coerente. Tocamos o ponto de ligação do julgamento estético sobre a análise sociológica. Aqui se funda o que Goldmann chama de estética sociológica na qual ele se ligará, por sua parte. [...]
>
> Dois conceitos aparecem essenciais no desenvolvimento que se produz disso. O de coerência, primeiro, que retoma a tradição kantiana e liga Goldmann à filosofia clássica alemã. [...] A de funcionalidade, em seguida, que não é separável do primeiro, pois faz parte integrante de sua definição e qualifica a natureza dela. (Leenhardt, 1971, p.115)

É daqui também que se encontra a ideia de que a arte não pode ser um reflexo da realidade, justamente porque não há autonomia estética, já que o criador é um sujeito transindividual. No lugar, o que há é um processo de compreensão e explicação, tal como explicamos sobre seu estruturalismo genético.

A partir dessa discussão, insere-se o plano da *análise* das obras artísticas, em especial as literárias. A questão do conteudismo reaparece. Estabelece-se uma diferenciação entre a sociologia da literatura conteudista e a estruturalista genética. A primeira valoriza a descrição, estabelecendo uma relação direta entre consciência coletiva e conteúdo da produção cultural. Ou seja, ela é puramente descritiva e empiricista.[8]

O estruturalismo genético parte, por sua vez, da investigação de consciências possíveis de grupos sociais que agiram na elaboração da

8 Para mais detalhes sobre sua crítica ao que ele denomina de "sociologia da literatura tradicional" e sua característica sociologista e conteudista, cf. *La sociologie de la littérature: statut et problèmes de méthode* (Goldmann, 1970a, p.54-93) e *Les interdépendances entre la société industrielle et les nouvelles formes de la création littéraire* (Goldmann, 1971a, p.95-119).

obra. Considerando que, enquanto grupo, revela elementos conscientes e não conscientes. Goldmann aponta que sua concepção de valor estético de obra literária não tem nada de original, inspirando-se no pensamento clássico dialético (Kant, Hegel e Marx). Trata-se da ultrapassagem conceitual e de unidade, sendo esta última, como vimos, a criação da experiência de grupos sociais orientados por um certo ideal global de ser humano.

Nesse sentido, em um texto de 1970, ele se queixa dos simplismos existentes em sua época na análise das relações entre literatura e sociedade, destacando como mais adequada à própria perspectiva:

> [...] há muito tempo ocupo uma cadeira de sociologia da literatura enquanto os sociólogos, quando eles estudavam a literatura, perdiam em geral o fato literário, porque procuravam nele o reflexo da consciência coletiva no lugar de pesquisar a criação das estruturas, e os estudiosos da literatura consideravam a sociologia somente como um condicionamento exterior. (Goldmann, 1971a, p.154)

O fato de a arte ser um produto social é bastante discutido pela sociologia, e há muito tempo (Wolff, 1982). Contudo, no interior disso, existem visões mais simplistas, como o conteudismo, o qual acabamos de citar. E outras mais refinadas, como não apenas aquela de nosso autor, mas de uma gama de outros: Lukács, Williams, Adorno, Brecht, Benjamin etc. No Brasil, destaca-se notadamente Antonio Candido e Roberto Schwarz, ampliando para a crítica literária. Porém, no interior dessas discussões, dificilmente se reconhece de fato a contribuição de Goldmann para o desenvolvimento desse campo.

Sabe-se que os primórdios da sociologia da literatura são marcados por esse nível puramente descritivo. Trata-se, inclusive, de uma problemática evocada com frequência pelos intelectuais que se debruçam sobre sua história. Levando em consideração o contexto francês, ela se iniciou com teorias "protossociológicas" que "buscavam identificar as leis da história da literatura" (Sapiro, 2014, p.10). Um dos primeiros textos evocados sobre o assunto data do início

do século XIX. Com o passar do tempo, surgiu a história social da literatura, considerada a precursora da sociologia da literatura na França (Sapiro, 2014). Nos anos 1950, surge a discussão sobre os produtores da literatura, enquadrada na perspectiva "positivista" que "permanece, no entanto, muito pouco problematizada sociologicamente". Ademais, essa discussão tende a "reduzir as obras às suas condições materiais de produção e de recepção, ignorando as lógicas próprias no universo de produção simbólica e da produção do valor literário" (ibidem, p.18).

Assim, na metade do século XX, o desenvolvimento da sociologia da literatura ainda estava caminhando para se destituir do descritivismo. É justamente nesse contexto francês que Goldmann está inserido, contribuindo para o processo de refinamento da disciplina. Ainda que houvesse, na segunda metade do século, a concepção de Sartre (1999), a qual associava literatura e liberdade, tratava-se de uma discussão mais filosófica. E é só mais tarde que contribuições sociológicas como a de Bourdieu surgem na França – a título de exemplo, seu livro *Les Règles de l'art* é apenas de 1992.

Com isso, argumentamos que a teoria de Goldmann é pioneira no sentido de uma contribuição sociológica não determinista da literatura, crítica ao empirismo. O que, como apontamos anteriormente, muitas vezes, não é devidamente reconhecido. A rápida menção em livros panorâmicos como o de Gisèle Sapiro (2014), por exemplo, não é, a nosso ver, suficiente. Sobretudo porque não é evidenciada a importância do autor na elaboração de uma perspectiva sociológica mais refinada da literatura. A autora apenas o menciona como um dos representantes marxistas deste domínio, mas não o insere na história desta sociologia especial na França como um autor crítico da perspectiva positivista.

No livro pioneiro sobre o assunto, *La sociologie de la littérature*, de Robert Escarpit (1968),[9] ocorre algo semelhante. O autor franco-romeno chega a ser mencionado da seguinte maneira, *após uma*

9 Publicado pela primeira vez em 1958, em francês. A edição utilizada por nós é de 1968, cuja tradução é espanhola.

descrição da perspectiva soviética zhdanovista: "Ainda que também marxista, a sociologia literária praticada pelo húngaro Georg Lukács e seu discípulo, o francês Lucien Goldmann, é quiçá menos rígida, mas mais consciente dos problemas especificamente estéticos" (Escarpit, 1968, p.10).[10]

A ironia se dá com o fato de que no final da exposição sobre o balanço das abordagens até então existentes das relações entre literatura e sociedade, Escarpit (1968, p.15, grifos nossos) afirma que:

> Existe, agora, em Bordeaux, um Centro de Sociologia dos fatos literários, que funciona no Instituto de Literatura e de Técnicas artísticas de massa. *Um Centro de Sociologia da Literatura acaba de ser criado em Bruxelas*, e em Birmingham funciona um Centro para Estudos Culturais Contemporâneos. Ecos estimulantes chegam da América, Alemanha, Itália, Japão, África e dos países socialistas. *Uma autêntica sociologia da literatura está nascendo*.

Ora, o Centro de Sociologia da Literatura de Bruxelas foi liderado justamente por Lucien Goldmann a partir de 1961. Isso demonstra mais concretamente ainda até que ponto a intelectualidade francesa parecia, em certa medida, subestimar as contribuições do autor.[11]

---

10 O que salta aos olhos, além da aproximação esdrúxula estabelecida com a perspectiva do realismo socialista de Zhdanov, é o fato de não haver uma diferenciação entre as obras de Lukács. Isso é um problema gravíssimo, pois os escritos sobre literatura do autor húngaro após 1922 nada têm a ver com a perspectiva de Goldmann. Como vimos em sua biografia ambos se rejeitam, inclusive.

11 É claro que não devemos exigir essa informação de um livro cuja primeira publicação foi 1958. Porém, nessa mesma introdução que citamos é demonstrado que ela foi modificada no início dos anos 1960. Ou seja, já com a publicação de *Le Dieu caché* e, provavelmente, com o anúncio do autor como líder do Centro belga. Isso porque, nela, há a seguinte afirmação de Escarpit, exatamente em um parágrafo anterior à citação que realizamos no corpo do texto: "Na primeira edição francesa deste livro, publicada em 1958, apenas pude dar resultados parciais sobre uma ínfima parte dos problemas explanados. Mas isto me permitiu ter contato com os pesquisadores que se interessavam pelos mesmos problemas e suscitar, ademais, curiosidade para empreender novas investigações" (Escarpit, 1968, p.15).

Acrescentando mais uma perspectiva a essa discussão, é relevante mencionar Antonio Candido (2014), que aponta a contribuição de Goldmann de forma bastante breve e crítica. Falando de forma geral, não apenas do contexto da França, é colocado que a sociologia da literatura tinha se ocupado até aquele momento muito mais dos *fatores externos* de uma obra literária. A crítica literária, por sua vez, deveria unir fatores externos e internos, apesar de poder considerar as contribuições históricas e sociológicas.

Assim, ele classifica cinco tipos mais comuns de estudos sociológicos sobre a literatura. O primeiro consiste em estabelecer relações entre a obra e as condições sociais. Por sua vez, o segundo tipo se refere aos estudos que "procuram verificar a medida em que as obras espelham ou representam a sociedade, descrevendo seus vários aspectos" (Candido, 2014, p.19). O terceiro, trata das relações entre a obra e o público (a recepção, o gosto etc.). Já o quarto tipo estuda "a posição e a função social o escritor" (ibidem, p.20). O quinto, "investiga a função política das obras e dos autores" (ibidem). Por fim, o sexto tipo estuda as origens das obras ou dos gêneros.

É reforçado que não há problema nesses estudos sociológicos. A questão é que o crítico não deve se limitar a eles, pois é preciso igualmente considerar os elementos *internos*. Assim, são apontados vários autores de orientação sociológica que teriam começado a avançar nesse sentido. Ou seja, que teriam iniciado um refinamento dessa visão sociológica mais bruta, caminhando na direção de uma união entre fatores externos e internos. Dentre eles, Candido menciona Goldmann, mas com muitas ressalvas e críticas. Isso porque a questão social, a partir de seu conceito de visão do mundo, ainda estaria presente de forma muito preponderante na análise do valor estético da literatura. É como se não houvesse o equilíbrio ideal entre interno e externo. Além de denunciar a existência de um "luxo especulativo" na obra de nosso autor.

Em todo caso, o fato é que a teoria de Goldmann é concebida por Antonio Candido como diferente daquelas de cunho sociologista. O que reforça nosso argumento segundo o qual o autor franco-romeno deve ser considerado com mais relevância no interior da

história francesa da sociologia da literatura. Ele não deveria aparecer apenas como "mais um nome" dentro da "caixinha" dos "representantes marxistas" da análise literária.

Contudo, apesar de defendermos sua relevância, é preciso apontar, igualmente, alguns equívocos de sua parte que devem ser vistos mais de perto para o avanço teórico. Como Lucien Goldmann não está falando de *qualquer* criação imaginativa, entra aqui uma questão que está na origem de algumas críticas direcionadas não apenas a ele, mas também a outros autores que trabalham com as "grandes obras literárias".

Sobre estas últimas, Raymond Williams (2007) aponta que a palavra *Literatura* não apenas adquiriu um sentido especializado de criação imaginativa com o passar dos séculos. Ela foi, além disso, definindo-se pela *exclusão*, no sentido de que apenas as consideradas "grandes obras" são concebidas como literatura. Isso significa dizer que a criação imaginativa oriunda das classes populares não é considerada "verdadeira literatura". Constatamos que isso se reflete igualmente em Lucien Goldmann, o que é um problema.

Ou seja, o autor apresenta uma definição de literatura específica a partir de seu arcabouço intelectual, mas que tem como base essa concepção consagrada que é problemática. Por isso, tal como apontamos no tópico sobre visão do mundo, Roger Bastide (1970) chega mesmo a propor a ideia de uma visão do mundo das classes populares, o que indiretamente tem relação com essa discussão que acabamos de propor.

Uma crítica é oriunda também de um dos admiradores de sua obra, Ricciardi (1971), que o considera um dos marxistas mais profícuos em sua análise da literatura, a partir do processo de compreensão e explicação. Mas que, no entanto, questiona a ideia de "validade artística" concebida por Goldmann. Coloca-se que, na verdade, é preciso "[...] estudar a fundo a complexa personalidade de cada um dos escritores para se poder aprofundar se o respectivo mundo poético é ou não uma ficção, uma criação bem original, um ato de rebeldia, um esforço para superar um ambiente determinado" (Ricciardi, 1971, p.34). Nessa esteira, outro elemento questionado é

em referência ao que é considerado como "obras medíocres". Assim, aponta-se que

> Outra afirmação do estudioso que nos deixa perplexos é aquela em que ele sustenta que a sociologia dos conteúdos seria válida para as obras medíocres, enquanto o estruturalismo genético se poderia aplicar às obras-primas.
>
> Como distinguir as duas expressões e qual, na prática, a metodologia a aplicar para as obras medíocres e para as obras-primas? Goldmann parece não nos dar resposta clara e satisfatória a esta questão. (ibidem, p.35)

Ao nosso ver, essa problemática é muito bem colocada, e deve ser evidenciada a fim de atualizar esse ponto deficiente em sua teoria.[12] Pois, como bem coloca Raymond Williams em outro texto, "A cultura é de todos: este o fato primordial. Toda sociedade humana tem sua própria forma, seus próprios propósitos, seus próprios significados. Toda sociedade humana expressa tudo isso nas instituições, nas artes, no conhecimento" (Williams, 1958, p.1-2). No entanto, "cultura popular" não é a mesma coisa que "cultura de massa". Esta última de fato possui uma problemática importante a qual será discutida por Goldmann, no contexto da sociedade tecnocrática dos anos 1960. É o que veremos a seguir.

12 No entanto, ao mesmo tempo, a concepção de Goldmann de grande obra literária é mais ampla do que encontramos em outros autores. É o caso, por exemplo, de Lukács a partir dos anos 1930, que considera como válida artisticamente apenas as obras realistas, ou seja, aquelas que refletem corretamente a realidade objetiva, que seria o todo econômico marcado pela ação humana nas relações de produção. O que, na prática, significa considerar arte verdadeira apenas os grandes clássicos da literatura burguesa, desconsiderando como "válidas" até mesmo as vanguardas artísticas, denominadas pejorativamente como subjetivistas. Daí a polêmica de Lukács com Ernst Bloch e Bertold Brecht sobre o expressionismo. Sobre isso, há uma extensa bibliografia. Um bom livro que resume esse contraste é *Um capítulo da história da modernidade estética*, de Carlos Machado (2016).

Criação literária e elevação do nível de consciência

Segundo Goldman (1971a), a criação cultural favoriza a tomada de consciência coletiva. Isso porque ela possui, como vimos, uma unidade e uma coerência. Contudo, na sociedade tecnocrática, a dimensão do possível na consciência é retraída, devido ao fenômeno da reificação. Por conseguinte, grande parte da criação literária empobreceu naquele momento.

No primeiro capítulo apontamos para o fato de que esta sociedade se desenvolveu como uma sociedade burocrática do consumo dirigido, se utilizarmos o termo de Lefebvre (1969). Ou seja, houve a intensificação da mercantilização. Isso levantou um grande debate entre os intelectuais da época. Nos anos 1940 é elaborada a teoria da indústria cultural pela Escola de Frankfurt, especialmente com Adorno e Horkheimer. Nela, estes dois autores são enfáticos: "A barbárie estética realiza hoje a ameaça que pesa sobre as criações espirituais desde o dia em que foram colecionadas e neutralizadas como cultura. Falar de cultura foi sempre contra a cultura" (Adorno; Horkheimer, 2002, p.14).

Aqui, "a cultura dos consumidores" é considerada "o simples prolongamento da produção" (Adorno, 2002, p.52). Por isso, ela também está relacionada ao fetichismo da mercadoria, à coisificação. Assim, essa cultura que "se reproduz economicamente", desemboca "na *absoluta docilidade* em relação a uma humanidade metamorfoseada em clientela pelos fornecedores" (ibidem). Justamente essa ideia de "*absoluta docilidade*" será criticada por Goldmann, por considerá-la extremamente pessimista.

O autor também não deixa de criticar *One-dimensional man* (1964),[13] de Marcuse, que, como já vimos no primeiro capítulo, é igualmente caracterizado como pessimista, mas não tanto quanto os demais frankfurtianos.[14] Nesse livro, busca-se compreender a

13 Traduzido como *A ideologia da sociedade industrial* no Brasil e publicado pela editora Zahar.

14 Como também colocamos naquele momento, há interpretações que apontam que, na verdade, esse livro caminhou para um sentido inverso, na medida em

sociedade altamente administrada; a integração da classe operária; o consumismo etc. A partir disso, enfatiza-se até que ponto o controle está introjetado em toda a sociedade.

Nesse sentido, aponta-se que não se tratava apenas de uma produção exacerbada de bens, mas o modo como isso se espalhava por todos os setores possíveis, de modo que "Surge assim um padrão de pensamento e comportamento unidimensionais" (Marcuse, 1973, p.32). Nessa perspectiva, tudo havia se tornado interdependente e, assim, uma sociedade totalitária foi criada nesse sentido. Desse modo, se as criações culturais "autênticas" eram antagônicas ao existente, elas teriam se tornado ainda mais facilmente absorvidas. Em suas palavras, "O poder absorvente da sociedade esgota a dimensão artística pela assimilação de seu conteúdo antagônico" (ibidem, p.73). Um problema que só poderia ser resolvido, em sua visão, com uma revolução total.

Lucien Goldmann concorda com a análise do capitalismo realizada por todos esses autores, afirmando que

> A Escola de Frankfurt, Adorno e sobretudo Marcuse, nos mostraram em obras remarcáveis o embrutecimento, o encolhimento do horizonte intelectual, a desaparição de toda a dimensão crítica e criadora da consciência, que ameaça as camadas na medida em que elas aceitariam passivamente as vantagens que lhes são propostas pelo capitalismo de organização [...]. (Goldmann, 1970a, p.348-349).

No entanto, no momento de crítica a esses autores, são apresentadas afirmações extremamente simplistas, colocando-os ao lado de autores conservadores, liberais e mesmo estruturalistas. Ele caracteriza todos como "a-históricos", o que não é real, especialmente em relação a Marcuse. Uma das críticas é apresentada posteriormente à passagem que acabamos de citar. Nela, afirma-se que:

---

que ele "sustenta teoricamente as posições que Marcuse assumirá mais tarde, quando da emergência do movimento estudantil e das lutas de libertação do Terceiro Mundo" (Valle, 2005, p.76).

> É preciso, a partir disso, aceitar as conclusões, catastróficas para o ser humano e a cultura, dos apologistas do capitalismo, dos profetas do Apocalipse ou dos sacerdotes da escolástica anti-humana? É preciso dar razão a Raymond Aron, Daniel Bell, Herbert Marcuse, Claude Lévi-Strauss ou Roland Barthes? Não acredito nisso. A realidade social é muito mais complexa que ela parece em todos esses teóricos que confundem um período de transição relativamente breve com um período histórico ou com um estatuto fundamental e "a-histórico" da humanidade". (ibidem, p.350)

Todavia, o importante a reter no momento é que, de modo global, Goldmann está de acordo com a avaliação feita por esses autores sobre a tecnocracia. A discordância se dá mais em relação à saída dela. Seguindo esses pressupostos, a *violência intelectual*, com a criação de uma pseudocultura, é concebida como uma das principais e mais fortes violências existentes. Trata-se, no fundo, de uma violência de classe no campo da consciência. Assim, defende-se que, no nível de sua especialidade, o trabalhador ainda guarda um nível de consciência ativo, embora isso não ocorra nos outros níveis, gerando o que ele chama de "especialistas analfabetos".[15]

Como saída, conclama-se de forma explícita que para solucionar o problema da passividade na sociedade, o que inclui a criação cultural, é preciso haver uma reorientação da vida dos indivíduos, a partir da autogestão. Nesse sentido, afirma-se que

> Toda tentativa de ação cultural e unicamente cultural se defrontará necessariamente com a passividade, com o desinteresse e com a despolitização de uma grande parte dos membros da sociedade, ou seja, com a estrutura física criada e desenvolvida pelo capitalismo de organização. E, também, as ações políticas e sociais orientadas

15 Um argumento que deve ser problematizado. No entanto, é verdade que é difícil encontrar um meio termo entre recusar a cultura nascida da sociedade industrial, ao mesmo tempo que não se considera os trabalhadores como simples ignorantes. Pois, de fato, este último argumento é problemático, podendo, inclusive, abrir brecha para a defesa de uma vanguarda revolucionária distinta.

> em direção ao socialismo, à democracia econômica e à autogestão se defrontarão com as estruturas de consciência que tornam o chamado e a mensagem delas dificilmente assimiláveis. (Goldmann, 1971a, p.44)[16]

Assim, insiste-se que a saída para o problema do embrutecimento cultural está na tomada de responsabilidade para o desenvolvimento ativo da consciência. Desse modo seria possível haver uma cultura ainda mais autêntica qualitativamente. A esperança de uma humanidade mais livre e de uma cultura mais autêntica são dois aspectos de um mesmo problema, nessa lógica (Goldmann, 1970a). O que podemos depreender é que estas duas variáveis poderiam se retroalimentar. Isso é coerente com a perspectiva política de Goldmann que indica uma mudança paulatina na sociedade. E é precisamente isso que o diferencia de Marcuse, pois este não vê sentido no reformismo revolucionário, mas sim na via de fato revolucionária.

Nesse sentido, colocando em perspectiva as discussões da época, poder-se-ia dizer que o autor franco-romeno é, na verdade, um otimista. Pois, para ele, mesmo em uma sociedade caracterizada pela intensificação da passividade, os seres humanos ainda têm a capacidade de ação e podem modificar a sociedade. A argumentação vai muito além, ao retomar a ideia segundo a qual criação literária tem um caráter de *criação ativa*. Aqui se torna bastante evidente a que ponto ele concebe a relação entre teoria e prática. Esse modo analítico, portanto, ao mesmo tempo que se dá no âmbito da sociologia acadêmica, também reverbera na análise política.

Desse modo, ele aponta que há um setor de revolta no âmbito artístico que lhe é contemporâneo: "[...] os sujeitos, os escritores, os cineastas sobre os quais eu trabalho, colocam exatamente o problema da revolta contra a sociedade contemporânea" (Goldmann, 1971a, p.47). Eis aqui os principais revoltosos das letras contra a

16 Importante notar que o texto acima foi escrito em 1967, o que reforça, mais uma vez, que a tese segundo a qual ele seria pessimista não corresponde de fato ao que encontramos em seus escritos.

tecnocracia: o *nouveau roman* e o teatro dos anos 1960, sobretudo com a representação de *Jean Genet*.[17]

Argumenta-se que há tipos de reações possíveis a essa configuração social a partir da criação literária, que pode possuir dois aspectos diferentes e complementares. O primeiro se trata de "uma revolta exprimida através da invenção de formas novas", e o segundo, "do problema da revolta dos homens na e contra a sociedade que eles recusam, tratado na obra mesma, formando o assunto, o tema, a preocupação central e a estruturação deste" (ibidem, p.61-62). Neste último caso, a revolta tem um caráter muito mais potente, pois ele "[...] é o único grande escritor importante da literatura contemporânea que nos tem apresentado o conflito de forças que têm um caráter coletivo" (ibidem, p.73).

Em suma, Goldmann concebia como uma contestação social o plano literário, que poderia retroalimentar a revolta na sociedade concreta. O intermediário entre cultura e sociedade aparece na figura do humanista, é certo. Mas ainda permanece o questionamento sobre até que ponto a literatura poderia exercer um real impacto na totalidade da sociedade, e não apenas no público leitor desses escritos específicos. De todo modo, seu esforço analítico se dá em duas vias, tanto no sentido de que a criação imaginária pode contribuir para pensarmos em novos cenários possíveis, quanto no sentido de que o sociólogo pode utilizar sua análise para constatar tendências reais.

Veremos como essas discussões se efetivam em sua análise, considerando também o estatuto de sua sociologia da literatura, que, a nosso ver, ainda deve ser considerado um clássico incontornável nesse domínio específico. Abordaremos a seguir os dois tipos mencionados de revolta nas letras.

17 Referência exata da fonte original deste texto: "La révolte des Lettres et des Arts dans les civilisations avancées" (1968). In: *Liberté et organisation dans le monde actuel*, Bruxelles, Desclées de Brouwer. Collection du Centre d'Étude de la Civilisation Contemporaine, 1969 (Goldmann, 1971a, p.183).

A revolta da literatura contra a sociedade tecnocrática

A revolta nas Letras I: o romance como resistência à sociedade burguesa

O interesse pela análise do romance se deu principalmente no início da década de 1960 quando, em 1961, Goldmann recebe um convite para liderar um grupo de pesquisa sobre os romances de André Malraux na Université Libre de Bruxelles.[18] *Para efetivar tais pesquisas, toma-se como ponto de partida principalmente A teoria do romance*, de Lukács, mas também *Mensonge romantique et vérité romanesque*, de Girard. A partir desses dois autores, é criada a hipótese de que há uma *homologia* entre a *estrutura romanesca clássica* e a *estrutura da troca na economia liberal*.

Assim, são propostas as seguintes associações entre romance e sociedade, as quais seguem um *processo de radicalização da reificação e também de intensificação das homologias estabelecidas*. Primeiramente, a Europa no século XIX tem como base social o capitalismo liberal, que é correspondente ao romance clássico, ou seja, cujo centro é o herói problemático. Porém, na primeira metade do século XX, há modificações, consolidando o capitalismo dos monopólios e trustes. Aqui, o principal representante literário é o romance de dissolução da personagem, marcado pelo existencialismo e pela temática do absurdo. Por fim, a sociedade baseada no capitalismo de organização (segunda metade do século XX) tem como correspondente literário o *nouveau roman*, com o reaparecimento de um universo aparentemente estável, equilibrado.

18 Primeiramente, isso resulta no volume da revista do Institute de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, com o subtítulo *Problèmes d'une sociologie du roman* (1963). Em seguida, alguns textos publicados nesta última são acrescidos a outros, resultando, em 1964, no livro *Sociologia do romance* (em francês *Pour une sociologie du roman*), além de haver artigos complementares a este livro posteriormente publicados em *La création culturelle dans la Société moderne*. Antes disso, ele havia estudado apenas a filosofia e a literatura trágicas do século XVII. Assim, novos desafios lhe são atribuídos.

Não há, em nenhum dos casos, identificação exata de uma visão do mundo ou da classe social mediadora. Em vez disso, defende-se a existência de homologias estruturais diretas (sociedade de mercado – romance). Elas se tornam ainda mais reforçadas com a intensificação da reificação em cada uma das fase. Esse ponto de partida se tornou bastante polêmico, suscitando várias críticas.

A partir do final da década de 1960, surgiu o que chamamos de "debate britânico" em relação à sua obra. Williams está incluído aqui. Porém, como já vimos na análise das visões do mundo, apesar de crítico, ele demonstra vasto conhecimento da obra do colega e seus apontamentos são coerentes. Não é o caso, entretanto, de outros intelectuais.

Em um texto de 1977, chamado *A reputation made: Lucien Goldmann*, Jane Routh contextualiza a recepção do autor no Reino Unido e os problemas de acesso à obra. Ela aponta que o impacto de Goldmann poderia ter sido muito maior naquele local se não tivesse havido um certo atraso e mesmo defasagem de tradução de seus títulos para o inglês. Ela ainda afirma que "A publicação em 1975 da edição inglesa de *Sociologia do romance* não fez nada para mudar isso, pois foi um livro publicado onze anos antes previamente na França, e tem sido foco de grande parte da recepção negativa de seu trabalho" (Routh, 1977, p.150).

Uma das críticas mais severas (e também mais errôneas), é a de Miriam Glucksman (1969), que parte de uma perspectiva anti-humanista (ao que pudemos concluir, althusseriana). Um dos elementos que mais se dá ênfase, é a um pretenso simplismo da análise de Goldmann. Ela o acusa de ser formalista, em suas palavras: "A redução de todos os romances autênticos em uma estrutura é análoga ao formalismo extremo" (Glucksmann, 1969, p.58). Ademais, sugere um mecanicismo: "A concepção de literatura como uma reflexão [*reflection*] da estrutura mental de um grupo social negligencia outro nível de análise, aquele do projeto do escritor como ele próprio concebia isso [...]" (Glucksmann, 1969, p.58).

Sua crítica toma direções inesperadas, as quais não fazem sentido, como, por exemplo, quando ela sugere que Goldmann, assim como

o Lukács pós-1930, teria recusado o expressionismo e o considerado subjetivista. Ele, em nossas análises, nunca escreveu nada sobre esse movimento vanguardista, e sempre disse discordar das teses do filósofo húngaro da maturidade. Isso faz com que seu texto pareça muito mais um tratado antigoldmanniano já pré-estabelecido.[19]

A autora conclui, assim, que "Os deméritos da sociologia da literatura de Goldmann [...] se devem ao monismo de sua abordagem: Ele concebe apenas uma possível relação entre literatura e sociedade, analisa apenas um nível, concebe um tema autêntico do romance e se preocupa apenas com um gênero" (ibidem, p.61).

Nesse mesmo período, podemos encontrar críticas igualmente em Terry Eagleton, em *Criticism and ideology* e *Marxism and literary criticism*, ambos publicados em 1976. Abordando não apenas a *Sociologia do romance*, mas também a ideia de visão do mundo que o autor utiliza fazendo com que "O texto, nas mãos de Goldmann, é rudemente despojado de sua materialidade, reduzido ao microcosmo de uma estrutura mental" (Eagleton, 1976, p.97). E, no segundo livro, afirma que "Ele se *deteriora*, em sua obra posterior *Pour une sociologie du roman*, em uma visão essencialmente mecanicista da relação entre a base e a superestrutura[20]" (Eagleton, 2011, p.67). O que prova, como Routh (1977) havia colocado, que a crítica negativa a Goldmann se dá especialmente em sua análise do romance. Isso revela um grande problema: esta obra é vista apenas em seu aspecto negativo, e o que está escrito nela se generaliza, como se representasse *toda* a produção sobre sociologia da literatura de Goldmann. Esse tipo de interpretação é uma grande generalização sem sentido.

Sendo assim, na análise do romance que se segue, buscaremos demonstrar que: 1) sua sociologia da literatura não se resume apenas à sua sociologia do romance; 2) esta última era um *projeto coletivo*, que ainda estava em *construção*; 3) por conseguinte, ela

19 O que acaba prejudicando e desqualificando sua crítica.

20 Esses termos – base e superestrutura – não são utilizados por Goldmann. Eagleton é quem os coloca dessa maneira.

era incompleta, mas apontava para direções muito mais complexas do que inicialmente se havia pensado. Encontramos mesmo uma discussão sobre possíveis grupos sociais que Malraux expressa em alguns de seus livros. Assim, buscamos argumentar que, apesar de ser *necessária* uma *crítica* a Goldmann nesse âmbito, *ao mesmo tempo, é preciso relativizá-la*.

Aliás, já antevendo as possíveis críticas a seu trabalho, no prefácio de 1964, o autor já havia colocado que aquele livro foi resultado de dois anos de pesquisa. Assim, é abordado o caráter aberto e contínuo de sua proposta de análise: "[...] longe de constituir uma pesquisa acabada, o presente volume resume apenas os resultados parciais de uma pesquisa em curso" (Goldmann, 1967a, p.2). E, mais à frente, continua a argumentação:

> [...] progressos verdadeiramente substanciais só poderão ser realizados no dia em que a sociologia da literatura se converter em um campo de pesquisas coletivas, levadas a efeito em uma quantidade suficientemente grande de universidades e centros de investigação espalhados pelo mundo. (ibidem, p.2-3)

Com estes pontos de partida, mas *sem fixar uma interpretação definitiva*, são propostas modificações do romance que caminham conjuntamente às mudanças do capitalismo, tal como elencamos no início deste tópico. Passemos para o aprofundamento dessas ideias.

O romance clássico, do herói problemático é o romance do capitalismo liberal do século XIX até o início do XX. Trata-se de um período marcado pelo individualismo, com uma intensificação da percepção da totalidade social. Assim, era um momento propício para o desenvolvimento das filosofias individualistas radicais. Goldmann defende que há uma tendência de relação entre as produções filosófica e artística. Contudo, isso não acontece em todos os casos. Nesse sentido, coloca-se que não é possível associar o romance à sua filosofia que poderia ser correspondente à sua época. Isso porque o romance, nesse momento, é crítico e, assim, não se identifica nem com o racionalismo, nem com o empirismo. Mais precisamente,

o que ocorre é que o romance clássico acaba "denunciando" a não realização do indivíduo (Goldmann, 1971a).

Nesse sentido, há a comunidade implícita, mas buscada por meios equivocados e degradados pelo herói. A crítica à sociedade inautêntica, portanto, é implícita, ainda problemática e sem resolução. Uma crítica a essa sociedade inautêntica. Trata-se de um herói que busca valores autênticos em um mundo inautêntico. A ideia de existência de um herói problemático, com a busca de valores autênticos em um mundo degradado tem como origem *A teoria do romance*, de Lukács. Para este autor, "[...] o romance busca descobrir e construir, pela forma, a totalidade oculta da vida" (Lukács, 2009, p.60). Nesse sentido, os heróis no romance *buscam algo*. Há um mundo de convenções, um mundo inautêntico, de onde esse indivíduo nasce. Aqui, a ética é visível na configuração de cada detalhe, é um elemento estrutural da composição literária, aparecendo como um devir, como algo em processo.

Nesse meio, o indivíduo problemático surge da ideia de individualidade como fim em si mesma. No romance, "[...] o divórcio entre realidade e ideal no mundo circundante do homem revela-se apenas na ausência do ideal e na consequente autocrítica imanente da mera realidade: no autodesenvolvimento de sua nulidade sem ideal imanente" (ibidem, p.80). Na forma interna do romance há a peregrinação do indivíduo problemático em direção a si mesmo. O conteúdo do romance é a "história da alma que sai a campo para conhecer a si mesma" (ibidem, p.91), sendo que "a psicologia do herói romanesco é o campo de ação do demoníaco" (ibidem, p.92). Tomando essa discussão como principal base, mas, como sempre, marxicizando-a, Goldmann busca sustentar que

> O herói *demoníaco* do romance é um louco ou um criminoso, em todo o caso, como já dissemos, um personagem *problemático* cuja busca degradada e, por isso, inautêntica de valores autênticos em um mundo de conformismo, e convenção, constitui o conteúdo desse novo gênero literário que os escritores criaram na sociedade individualista e a que chamaram "romance". (Goldmann, 1967a, p.9)

Em *A teoria do romance* a questão ética é transformada em questão estética. Porém, o autor franco-romeno interpreta, a partir do marxismo, que o problema se torna um engajamento contra a reificação. Se o autor húngaro, em sua juventude, pareceu ter dado uma pausa em suas análises estéticas no início da década de 1920, Goldmann retoma isso ao ler as obras dos anos 1910 em lentes marxistas. Com isso, foi possível avançar com a sociologia do romance.

Assim, defende-se que o problema investigativo desta última não se dá simplesmente na constatação de que determinada obra representa aspectos da sociedade, pois isso é óbvio. É preciso ir além. O romance é concebido como a transposição da forma da sociedade individualista. Nesta última há o desaparecimento de grande parte das relações humanas autênticas, e é isso que caracteriza o mundo degradado. Assim, "Existe uma homologia rigorosa entre a forma literária do romance [...] e a relação cotidiana dos homens com os bens em geral; e, por extensão, dos homens com os outros homens, em uma sociedade produtora para o mercado (ibidem, p.16).

Mesmo que o autor aponte que se trata de um trabalho de *hipótese*, ele é bastante radical ao afirmar que "[...] as duas estruturas, a de um importante gênero romanesco e a da troca, mostram ser rigorosamente homólogas, a um ponto tal que poderíamos falar de uma só estrutura que se manifestaria em dois planos diferentes" (ibidem, p.18). Contudo, coloca-se que *implicitamente* também estão presentes os valores autênticos, que permanecem à margem da sociedade. A partir daí, precisamente, os indivíduos problemáticos são criados. Em suas palavras,

> No plano consciente e manifesto, a vida econômica compõe-se de pessoas orientadas exclusivamente para os valores de troca, valores degradados, aos quais se somam na produção alguns indivíduos – os criadores em todos os domínios – que se conservam orientados, essencialmente, no sentido dos valores de uso e que, por isso mesmo, situam-se à margem da sociedade e convertem-se em *indivíduos problemáticos* [...]. (Goldmann, 1967b, p.17)

Nesse sentido, não se trata da defesa de uma descrição apologética da sociedade. Na verdade, o romance é uma *resistência à sociedade burguesa*. Ademais, essa "homologia rigorosa" será suavizada ao longo de suas análises concretas, em especial aquelas que tomam a maior parte do livro *Sociologia do romance*: as sobre André Malraux. No fundo, esses pressupostos teórico-metodológicos não passam de esquematizações que, ao serem confrontadas com a análise concreta, sofrerão alterações. Parte-se de uma hipótese determinada, e a partir disso analisa-se, com a pesquisa, se aquela hipótese é ou não válida. *Pour une sociologie du roman* busca percorrer, portanto, um caminho científico que deveria se estender por anos. Nesse sentido, as críticas, na verdade, são extremamente úteis para o avanço dos estudos. O debate é sempre importante e quando o trazemos aqui não é jamais no sentido de rivalidade, mas, pelo contrário, coletividade. O problema, a nosso ver, é quando essas críticas são infundadas, desconsiderando a totalidade de sua obra.

A sociologia da literatura de Goldmann não defende um reflexo entre a obra e a consciência coletiva, o que já explicamos no decorrer de nosso trabalho. A questão é que com o romance as mediações ocorrem de modo diferente, já que não se consegue encontrar um grupo social que seja a base de uma visão do mundo expressada pelo romance. Este último tem um caráter de oposição em relação à sociedade capitalista, e, portanto, não pode ser considerado como expressão da consciência possível, e nem da consciência real, da burguesia. Por isso, defende-se que o romance é uma *resistência* à sociedade burguesa[21] (Goldmann, 1967a).

21 Há exceções, como ele aponta: "Contudo, o pensamento burguês coisificado tinha seus valores temáticos, valores por vezes autênticos, como os do individualismo, por vezes puramente convencionais, que Lukács denominava a falsa consciência e, em suas formas extremas, a má-fé, e Heidegger rotulou de tagarelice. Esses estereótipos, autênticos ou convencionais, tematizados na consciência coletiva, deviam poder gerar, a par da forma romanesca autêntica, uma literatura paralela narrando também histórias individuais e podendo, naturalmente, pois que se trata de valores conceitualizados, comportar um herói positivo. Seria interessante acompanhar os meandros dessas formas romanescas secundárias que poderíamos, naturalmente, basear na consciência coletiva.

É importante pontuar que o que apontamos sobre a criação cultural como elevação de nível de consciência vale totalmente também para esse caso. Assim, "A literatura romanesca, tal como, talvez, a criação poética moderna e a pintura contemporânea, *são formas autênticas de criação cultural* sem que as possamos ligar à consciência – mesmo possível – de um determinado grupo social" (ibidem, p.20, grifos nossos).

No texto introdutório ao livro, coloca-se que a criação do romance se dá pelo crivo do indivíduo, e não de um grupo social, contrariando a "regra geral" de Goldmann segundo o qual o que importaria mais é este último. Nesse sentido,

> [...] o problema do romance é fazer do que na consciência do romancista é *abstrato* e *ético* o elemento essencial de uma obra onde essa realidade não existiria senão à maneira de uma ausência não tematizada (mediatizada, diria Girard) ou, o que é equivalente, de uma presença degradada. Como escreve Lukács, o romance é o único gênero literário em que *a ética do romancista se converte em problema estético da obra*. (ibidem, p.14)

O romance corresponde, assim, a uma luta individual contra um mundo degradado, mas que acaba caindo na abstração, sem resolver verdadeiramente o problema. E o caráter coletivo da criação não se dá por meio da consciência coletiva de um determinado grupo social, pois, como acabamos de dizer, parte-se de uma perspectiva individual. Na verdade, este caráter coletivo se dá pela oposição à sociedade capitalista. Ademais, para Goldmann, a ideia de que o romance é a crônica social de seu tempo em sua primeira fase é uma obviedade e, portanto, já é um pressuposto (ibidem).

Chegaríamos, talvez – não fizemos ainda esse estudo – a uma gama muito variada, desde as mais baixas formas do tipo Delly até as formas mais elevadas que se encontrariam, porventura, entre escritores como Alexandre Dumas ou Eugène Sue. É também nesse plano que se deve situar, talvez, paralelamente ao novo romance, certas obras de grande sucesso, ligadas às novas formas da consciência coletiva" (Goldmann, 1967a, p.27).

O desafio está em ir além disso, desafio este que se tornou ainda maior quando consideramos o desenvolvimento do romance, especialmente com autores como Kafka e Camus. Pretende-se explicar por que e como isso ocorre. Parte-se da ideia de que, com o passar do tempo, o herói problemático se dissolve por causa das modificações sociais do capitalismo. No lugar, surgem os temas do absurdo e do existencialismo.

Este período de dissolução do personagem é o mesmo do existencialismo. Um momento marcado por crise, no qual há um conjunto de guerras, revoluções, ascensão do nazifascismo etc. A véspera da Primeira Guerra Mundial, portanto, é a época de passagem, da economia liberal à economia dos cartéis, monopólios e trustes. Aqui, a literatura está atrelada a essa visão, revelando "a dificuldade do indivíduo de se adaptar ao mundo circundante, problema que já estava no centro da literatura romanesca do período precedente" (Goldmann, 1971a, p.53).[22] Se antes o herói problemático era a forma literária da ausência dos *valores supraindividuais*, agora há *uma ausência generalizada,* marcada pela angústia e medo.

Como apontamos, o que há de mais aprofundado sobre essa época está em seu texto sobre André Malraux. É o texto mais extenso da *Sociologia do romance*, porém um dos menos citados. Dificilmente há menção profunda a ele em seus intérpretes. Nele, é assinalado que se trata ainda de um estudo *incipiente*, cuja parte finalizada está concentrada na *análise interna da obra*.

O literato francês estava presente precisamente naquele momento em que havia a presença existencialista e marxista nos meios intelectuais franceses. O comportamento humano é colocado

22 Apesar de Goldmann sempre utilizar principalmente as obras de Camus e de Kafka como exemplos dessa segunda fase do romance, não há textos específicos de análise das obras destes autores. Há uma menção bastante breve de *A Náusea*, de Sartre, que também é um marco da literatura desse momento, em seu texto sobre o teatro deste autor. Nele, Goldmann afirma que "*A Náusea* constitui incontestavelmente uma etapa importante, uma mudança na história do romance francês contemporâneo. É o primeiro romance realmente válido cuja significação central é a dissolução do herói" (Goldmann, 1970b, p.196).

em questão, deparando-se com um duplo problema: o da morte e o da ação. E, assim, os dois primeiros romances de Malraux constituem uma resposta a esses problemas.

Para começar, o primeiro elemento importante colocado é a questão política e como isso se exprime ou não em suas obras, no sentido de prestar atenção nas *possíveis atribuições de significado* que realizamos ao analisar uma criação literária. Principalmente porque uma das temáticas que aparece é a revolução proletária, como em *Os Conquistadores*. Aqui, em um mundo em decomposição a ação revolucionária e histórica aparece como um novo valor. Assim, a questão do sociólogo da literatura não é apenas constatar que ele fez da ideia da revolução uma possibilidade de criação literária, mas também se há um encontro dessa criação com o mundo da época (Goldmann, 1967a).

Este encontro mencionado por ele é justamente aquilo que deve ser analisado de perto, principalmente porque Malraux não era comunista. O problema colocado para se partir para o momento explicativo da análise é precisamente o de se perguntar se as relações com o comunismo se davam em nível individual ou se expressavam apenas o pensamento intelectual da época. Mas, aqui, é importante notar que estar ao lado das revoluções proletárias não significa, necessariamente, ser comunista. Em suas palavras,

> No fundo, entre 1927 e 1939, Malraux é, na França, o único grande romancista dessa Revolução. [...]
>
> É igualmente evidente que Malraux não é comunista, nem em suas primeiras obras romanescas, *Os conquistadores*, *Estrada Real* e *Condição humana*, nem em sua última obra propriamente literária, *Os nogueirais de Altenburg*, sendo *O tempo do desprezo* e, sobretudo, *A esperança*, as obras escritas na perspectiva mais próxima do pensamento comunista oficial. Essa constatação põe, pelo menos, dois grupos de problemas importantes, diante de quem quiser empreender um estudo sociológico dos escritos de Malraux. O primeiro, que supõe uma vasta pesquisa empírica, é o de saber em que medida a relação assaz complexa de Malraux com o pensamento comunista,

> entre 1925 e 1933, é um fenômeno individual, ou, pelo contrário, exprime um fato mais geral, resultante do encontro das preocupações que dominam certos grupos de intelectuais franceses com a realidade da revolução russa e do movimento revolucionário mundial; o segundo, de ordem puramente estética, é o da relação entre o lugar que ocupa nessa visão o movimento comunista e a forma literária das próprias obras. (Goldmann, 1967a, p.52-53)

Com isso, começamos a constatar que *a suposta "homologia rigorosa" entre romance e sociedade mercantil*, defendida pelo autor em suas considerações metodológicas, *não é tão rigorosa nem simplista* como faz parecer à primeira vista. Essa fórmula é mais uma *esquematização*. Não se trata da defesa de um "automatismo" da referida homologia, sem nenhuma mediação. Goldmann não chega a afirmar que o comunismo é uma visão do mundo, expressada pelos romances de Malraux. Contudo, como vimos na última citação, ele coloca essa "corrente de pensamento" enquanto uma mediação, um elemento a ser considerado na explicação de suas obras.

Todavia, como sabemos, ele sempre é cuidadoso ao não considerar a biografia do autor como determinante, "pois o sociólogo da literatura sabe que, muitas vezes, as exigências formais se adiantam às convicções conceituais do autor" (ibidem, p.53). Considera-se também o momento histórico da primeira metade do século XX, marcado pela presença do existencialismo e do comunismo soviético. Nesse sentido, a nosso ver, a polêmica em torno do estruturalismo genético de Goldmann na literatura parece ter se dado mais em seus textos teórico-metodológicos do que nas análises em si. Embora seja verdade que, como veremos mais à frente, em suas considerações sobre o *nouveau roman*, esse elemento da homologia tenha se tornado mais forte.

Na análise de *A condição humana*, aponta-se que aqui há, de fato, o mesmo tema que o romance precedente (*Os Conquistadores*), que é a revolução chinesa. Essa obra avança à medida que o valor dela é o da *comunidade revolucionária*, enquanto nos dois romances anteriores os valores eram do indivíduo. Em suas palavras, "[...] *A condição*

humana é regido por leis muito distintas e, sobretudo, por um valor diferente: o da *comunidade revolucionária*". Nesse sentido, esta obra "[...] comporta um herói problemático, mas, romance de tradição, descreve-nos, não um indivíduo, e sim um *personagem problemático coletivo*: a comunidade dos revolucionários de Xangai [...]" (ibidem, p.91-92).

Com isso, constatamos, mais uma vez, como não há aqui verdadeiramente uma homologia direta entre sociedade reificada e romance. Existem, na verdade, mediações importantes que devem ser analisadas caso a caso. Nesse aspecto, especificamente, trata-se da mediação a partir da visão comunista. Os dois últimos parágrafos do artigo sobre os romances de André Malraux reforçam de forma muito elucidativa os argumentos que apresentamos. Apesar de extensa, apresentar a passagem integral é importante para embasar nosso argumento:

> A obra de Malraux será a *expressão mais ou menos típica do pensamento e da atividade de um determinado grupo social?* Insere-se em uma estrutura mais vasta, abrangendo outras obras com as quais poder-se-ia encontrar uma relação estrutural? No caso positivo, que relação existirá entre essas estruturas da vida intelectual, que ainda nos falta revelar, e as estruturas da vida econômica, social e política, entre as duas guerras, na França e na Europa Ocidental? Quais são as relações entre a evolução de Malraux e a dos outros intelectuais e escritores que também, nessa mesma época, abandonaram seus valores revolucionários? Quais são as obras mais ou menos importantes da literatura francesa entre as duas guerras, escritas de uma perspectiva humanista, que afirmam a existência de valores humanos universais? Quais as estruturas de seus respectivos universos?
>
> Limitamo-nos a enumerar aqueles problemas para os quais, de momento, não seríamos capazes de propor uma resposta séria, *a fim de recordar ao leitor que o presente estudo apenas constitui um primeiro degrau, provisório e sobretudo parcial*, no quadro de uma investigação muito mais vasta sobre o pensamento, a literatura e a sociedade

> francesa entre as duas guerras, *investigação que tentaremos realizar no correr dos próximos anos*. (ibidem, p.168-169, grifos nossos)

Enfim, apesar de relativizarmos sua ideia de homologia no sentido rígido, não deixa de ser verdade que isso se tornou mais questionável em seus textos sobre o *nouveau roman*. Estes consistem, aliás, em uma das suas análises mais polêmicas quando buscam criticar o autor. Dificilmente vemos seus críticos falarem da análise sobre André Malraux, por exemplo.

O caso do *nouveau roman* é exemplar da sociedade tecnocrática. Como já sabemos, trata-se de um momento de aparente equilíbrio e estabilidade capitalista. Por conseguinte, as criações culturais começaram a expressar esse caráter. Mais precisamente, na academia francesa, após o período da Liberação (de junho de 1944 a maio de 1945) começa-se a contestar alguns elementos do existencialismo.

Assim, no fim dos anos 1950, marcam presença os romancistas desta nova corrente literária. Eles contestam a ideia de literatura engajada, defendendo, no lugar disso, o "desengajamento". Em outras palavras, havia um posicionamento contrário sobretudo à concepção sartriana. Sartre defendia uma visão de engajamento que reverberava mesmo em sua visão de literatura. É notório, a título de exemplo, o livro *Que é literatura?*, de 1948, no qual o filósofo afirma que:

> Não é mais o momento de descrever nem de narrar; não podemos, tampouco, nos limitar a explicar. A descrição, mesmo que psicológica, é puro gozo contemplativo; a explicação é aceitação: desculpa tudo; ambas supõem que os dados já estão lançados. Mas, se a própria percepção já é ação; se, para nós, mostrar o mundo é sempre desvendá-lo segundo as perspectivas de uma mudança possível, então, nesta época de fatalismo, devemos revelar ao leitor, em cada caso concreto, seu poder de fazer e desfazer; em suma, de agir. (Sartre, 1999, p.213)

É exatamente em relação a isso que o *nouveau roman* vai se posicionar contrariamente. Contudo, isso não significava necessariamente

uma perspectiva acrítica, tal qual a cultura de massa. Um de seus representantes, Alain Robbe-Grillet, defende, por exemplo, "uma concepção da literatura que quase não tem algo em comum com a concepção de uma arte da 'diversão' ou do puro prazer 'estético'" (Brun, 2014). Ao mesmo tempo que defende a "liberação" do escritor, Robbe-Grillet "continua a dar a este último o papel de 'estar no mundo das interrogações'. Ele vincula o trabalho do escritor, consistindo, segundo ele, a resolver 'do interior' os 'problemas de linguagem', em uma ótica subversiva" (Brun, 2014).

Ou seja, é como se fosse realmente uma *revolta nas formas*, e, nesse aspecto, poderíamos dizer que Goldmann teria "comprado" o discurso vendido pelos próprios literatos dessa corrente, o que pode justificar suas conclusões que veremos a seguir. No entanto, é importante pontuar que o texto dedicado a ele em *Sociologia do romance*, chamado *O novo romance e a realidade*,[23] é um dos textos que menos ocupa a totalidade da obra, com 25 páginas. O capítulo sobre André Malraux possui, por outro lado, 142 páginas (e os demais textos do livro são metodológicos). É interessante destacar que ele escreveu tão pouco sobre o assunto, mas, ainda assim, este texto tomou grandes proporções críticas.

Vimos que o tipo de sociedade na qual essa produção está inserida é marcada pela intensificação da reificação. Isso interfere, portanto, na perspectiva do autor franco-romeno, na expressão do romance, que relaciona uma sociedade marcada por *coisas*, com a estrutura literária também coisificada. Estas *coisas* se tornam cada vez mais autônomas ou com esta aparência.

No caso dos romances de Nathalie Sarraute, aponta-se que há a busca do mundo autêntico, porém isso não existe nas exteriorizações dos seres humanos. Daí a dissolução do personagem. Assim, ela concebe a degradação na coisificação. Nesse sentido, não se rende à coisificação na medida em que se tem consciência de que isso

23 Este artigo é produto de uma fala de Goldmann após a apresentação de Robbe-Grillet e de Sarraute em um evento em Bruxelas (o qual originou a publicação n.2 de 1963 da Revista do Instituto de Sociologia da Universidade de Bruxelas).

é inautêntico, degradado. Interpreta-se que a autora não atribui uma autonomia aos objetos, a problematização se dá na questão psíquica do personagem. Assim, aqui, "A estrutura *essencial* da relação objeto-indivíduo mantém-se idêntica à do romance clássico" (Goldmann, 1967a, p.182). Coloca-se que, por outro lado, Alain Robbe-Grillet procede de outra maneira nessa relação entre objeto e indivíduo. Nesse caso, haveria um foco na exteriorização dos seres humanos. Assim, este autor "não registra o caráter essencialmente humano e psíquico das relações que estão na origem da coisificação e da autonomia crescente das coisas e objetos" (ibidem, p.182).

Nesse aspecto da exteriorização, o objeto é concebido como tudo o que é exterior ao ser humano. Essa exteriorização é levada de tal modo a sério por Robbe-Grillet, que ele próprio discute esse tema em uma conferência em Bruxelas, junto de Nathalie Sarraute e Goldmann. Nesse sentido, ele afirma que:

> É claro, *objeto* deve ser entendido aqui em sentido muito amplo: para este sujeito, para este narrador, para este marido ciumento, é *objeto* tudo o que se encontra diante dele, incluindo sua mulher. Se você procura no dicionário a definição da palavra *objeto*, você encontra: tudo o que afeta o sentido; diz-se mesmo, na linguagem raciniana, o objeto da paixão; por conseguinte, não há na palavra objeto uma noção de frieza, mas simplesmente uma noção de exterioridade. É o mundo que é exterior ao herói. (Robbe-Grillet, 1963, p.444)

Por isso, Goldmann associa os trabalhos desses autores ao romance do idealismo abstrato, "centrado na ação exterior do herói e sua inadequação ao mundo" (Goldmann, 1967a, p.182), e ao romance psicológico da desilusão, "centrado na impossibilidade de agir" (ibidem). O que acreditamos corresponder a, respectivamente, Robbe-Grillet e Nathalie Sarraute. A diferença dessas formas clássicas é, claro, a dissolução do personagem. Os próprios romancistas tinham consciência dessa diferença, como é colocada pela própria literata:

> Este personagem tradicional perdeu sua força de persuasão. Ele se tornou, de tanto ter sido reproduzido da mesma maneira, pela criação de inúmeros tipos, a expressão mesmo do convencional, do *trompe l'œil*. Nós paramos, há muito tempo, de crer que ele podia exprimir, sozinho, não apenas alguma realidade não conhecida, mas mesmo a realidade visível, cotidiana que conhecemos, tal como Freud, Proust, Joyce, Kafka nos ensinaram a vê-la.
>
> Daí, no romance atual, esta tendência a negligenciar esta pura convenção romanesca que se tornou o herói de romance. Este personagem, na literatura moderna, se deslocou pouco a pouco. Ele é apenas o suporte, frágil e que se move, da matéria nova que o transborda de todas as partes... uma matéria tornada tão complexa quanto os contornos bem definidos, densos e rígidos, do herói do romance tradicional não podem mais conter. (Sarraute, 1963, p.436)

Defende-se que, em Robbe-Grillet, essa dissolução do personagem se encontra na autonomia da realidade da coisificação dos objetos, o que não ocorre em Nathalie Sarraute. De acordo com essa interpretação, o que ocorre é uma constatação das mencionadas modificações sociais ocorridas após a Segunda Guerra Mundial. Por isso, no *nouveau roman* é expressiva a intensificação da passividade humana, em contraposição à ação e à politização (isto é, ao engajamento). Assim, é afirmado que:

> [...] o caráter de "olheiros" que os indivíduos adquirem, progressivamente, na sociedade moderna, a ausência de participação *ativa* na vida social, aquilo que, em sua manifestação mais visível, os sociólogos modernos chamam a *despolitização*, mas que, no fundo, é um fenômeno muito mais fundamental que se poderia designar, em uma graduação progressiva, por termos tais como: despolitização, dessacralização, desumanização, coisificação. (Goldmann, 1967a, p.190)

Desse modo, a constatação em si do real já faria com que a obra pudesse ser considerada importante. Há, por conseguinte, o embasamento da ideia de que o escritor literário não necessariamente

precisaria ser engajado politicamente para conseguir compreender a realidade. A crítica social, portanto, pode ser interpretada como algo implícito, o inumano aparece ao haver a coisificação. Efetivamente, é o que Nathalie Sarraute define como a realidade abordada pelo romancista, isto é, uma realidade que não é desvelada às pessoas em geral, mas que deve sê-la a partir do romance. Em suas palavras,

> A realidade para o romancista é o não conhecido, o invisível. O que só ele vê. O que ele é o primeiro, parece-lhe, a perceber. O que não se deixa exprimir pelas formas conhecidas e usadas. Mas o que exige para se revelar, que não pode se revelar senão por um novo modo de expressão, por novas formas. (Sarraute, 1963, p.432)

Mesmo que haja esse caráter de desvelamento da sociedade, há críticas à valorização de Goldmann ao *nouveau roman*, pois este é identificado mais como uma descrição, em vez de defender um método narrativo. Leandro Konder é quem levanta essa problemática, a partir de uma perspectiva lukacsiana.[24] Este autor afirma que "Ao que parece, pouco importa para ele que o *nouveau roman* abandone a linha de predominância do método narrativo sobre o método descritivo, que sempre caracterizou a grande literatura épica realista: a reificação legitima esse abandono e a entrega à *descritividade*" (Konder, 2013, p.153). Ao nosso ver, o problema central na análise goldmanniana de fato parece se centrar exatamente nesta valorização exacerbada da reificação no romance, deixando de considerar outros elementos sociais, o que tornaria o estudo mais complexo.

Essa ideia descritiva também fez com que críticos de sua época o acusassem de ter atribuído um caráter conceitual, não imaginário, à literatura. Por sua vez, a resposta de Goldmann aponta que a criação

24 Lukács (2010) desenvolve a diferença entre método descritivo e narrativo em seu conhecido texto *Narrar ou descrever?*, de 1938. Nele, compara as cenas semelhantes de corridas de cavalos em Zola e Tolstoi, demarcando a diferença de métodos. Enquanto o primeiro realiza a fotografia empírica da realidade, o segundo valoriza a ação humana, o que seria mais adequado para a constituição de um realismo crítico (Lukács, 2010).

imaginária pode ter um caráter apologético, contemplativo ou crítico da sociedade, sendo que o *nouveau roman* é concebido como um *realismo crítico* (Goldmann, 1970b). Sabe-se que a palavra "realismo" pode adquirir diferentes significados. Em Goldmann, ela significa a expressão da estrutura da sociedade capitalista, a reificação. Ou seja, para ele, o realismo é realmente descritivo e isso não é um problema. Em suas palavras,

> [...] parece-nos que esta simples análise do conteúdo mais imediato dos escritos de Nathalie Sarraute e de Robbe-Grillet, bem como do filme deste último, tal como acabamos de o esboçar, já é suficiente para mostrar que se dermos à palavra *realismo* o sentido de *criação de um mundo cuja estrutura é análoga à estrutura essencial da realidade social*, em cujo seio suas obras foram escritas, Nathalie Sarraute e Robbe-Grillet contam-se entre os escritores mais radicalmente realistas da literatura francesa contemporânea. (Goldmann, 1967a, p.195, grifos nossos)

Como já sugerimos, acreditamos que, de fato, essa perspectiva deve ser problematizada, especialmente pelo fato de que, no caso do *nouveau roman*, a reificação é rigorosamente homóloga à obra. Isso tem como consequência, de fato, um simplismo, pois nesse sentido até mesmo o autor parece desaparecer, como se não existisse mais ação humana possível, ou mesmo uma visão coletiva. Em outros termos, Goldmann se contradiz em sua própria teoria. Aprofundando essa crítica, Celso Frederico (2005, p.438, grifos nossos) afirma que:

> O arcabouço teórico laboriosamente montado para fundar uma sociologia da cultura esbarra na forma problemática do romance em um mundo governado pelo movimento autônomo dos objetos. A reificação venceu definitivamente. Se a classe social não pode mais expressar-se, se sua consciência está irremediavelmente atrofiada, *quem "fala" através da literatura?*

A problemática é precisamente colocada: na interpretação goldmanniana do *nouveau roman*, qualquer tipo de intermediário parece desaparecer. Nesse aspecto, estamos de acordo com a crítica deste intérprete. No entanto, a nosso ver, a argumentação de Frederico se revela questionável quando aponta que Goldmann teria, com isso, mudado sua perspectiva global, se rendendo supostamente à reificação total. Isso chega a ser de fato afirmado:

> A *guinada teórica* de Goldmann trouxe uma visível contradição para o interior de sua obra – dividida entre a ênfase na "consciência possível", como mediação entre a obra e a estrutura social e *a admissão do triunfo definitivo da reificação*, que colocou em crise o papel do indivíduo e das classes sociais na sociedade mercantil e, por extensão, do personagem do romance burguês, o "herói problemático". Um dos discípulos de Goldmann, Jacques Leenhardt constatou a contradição e a existência de duas epistemologias em sua obra.
>
> Após o movimento de maio de 1968, contudo, Goldmann voltou a falar em "consciência possível", mas manteve sua adesão ao estruturalismo-genético. (ibidem, p.441, grifos nossos)

Ao apresentar essas afirmações, a impressão passada ao leitor é que o autor franco-romeno teria generalizado as ideias do *nouveau roman* para toda sua sociologia daquele momento. As análises do teatro são deixadas de lado, as quais, em grande parte, são anteriores ao Maio de 1968. A título de exemplo, em um texto de 1966, o tema da revolta é abordado em Jean Genet, sem haver uma constatação simplista de homologia direta tal como ocorre no *nouveau roman*. Essas análises revelam, ademais, que o autor jamais deixou de lado a consideração da consciência possível. Defendemos, portanto, que não há uma divisão de sua teoria a partir desse aspecto.[25]

25 Essa perspectiva que generaliza a interpretação do *nouveau roman* não está presente apenas em Frederico. Eu mesma já recaí nessa interpretação que hoje considero questionável. Defendi, em uma parte de um artigo publicado em 2020, a ideia de separação rígida de sua obra, o que tem relação direta com a generalização interpretativa da produção de Goldmann dessa época apenas a partir de seu

Enfim, o que há no pensamento de Goldmann é uma continuidade e um desenvolvimento no sentido da valorização da defesa dos valores da comunidade humana autêntica como pano de fundo de *todas* as suas obras. Isso tudo significa que há aqui uma preocupação explícita na análise desses romances com a mudança social. O trecho que destacamos a seguir em itálico reforça a perspectiva de Goldmann (em um texto datado de 1961).[26]

> Não é certo que a sociedade capitalista não dá lugar a uma situação completamente nova. [...] É, portanto, necessário mostrar, a partir de análises concretas, que esta sociedade é um fenômeno passageiro como foram todas aquelas que a precederam e existem em seu seio forças sociais suficientemente poderosas para provocar sua superação ou, ao menos, orientadas em direção a essa superação. O que quer que seja, no entanto, da solução filosófica ou sociológica deste problema, permanece sua importância à luz dos escritores e dos artistas cuja obra se liga de maneira mais direta às manifestações imediatas da vida dos seres humanos (Goldmann, 1970b, p.171-172, grifos nossos).

Como exploramos anteriormente, o estudo sobre o romance era incipiente, e o autor tinha plena consciência disso, sua postura sempre foi a de necessidade de abertura para o empreendimento de mais

---

trabalho sobre o *nouveau roman*. Parti da ideia de que o autor teria se rendido ao triunfo da reificação e às estruturas, deixando de lado a perspectiva de transformação social, o que não é realmente adequado ao seu pensamento. A partir do aprofundamento das leituras do conjunto de toda a sua obra, essa ideia foi reconsiderada. Isso, aliás, evidencia concretamente a importância de haver uma visão global da produção do intelectual estudado e de seu momento sócio-histórico. Por fim, importante salientar que, salvo esse detalhe, que aparece apenas no final do meu artigo, ainda estou de acordo com os demais argumentos que apresentei naquele momento, cujo objetivo era demonstrar as relações entre sociedade capitalista e forma romanesca na *Sociologia do romance*, ou seja, um escrito resumido do que acabamos de expor, mas focalizado na historicidade. Cf. *As relações entre capitalismo e forma romanesca em Lucien Goldmann* (Ferreira, 2020b).

26 Les deux avant-gardes (1961), in: *Structures mentales et création moderne* (Goldmann, 1970b).

pesquisas. Assim, já em 1969, em resposta a seus críticos contemporâneos, Lucien Goldmann aponta que, no conjunto de sua obra, criticou e recusou "permanentemente a teoria do reflexo e insisti[u] na necessidade de levar em consideração de maneira realmente dialética *todos* os aspectos múltiplos e complexos das mediações através da consciência coletiva, assim como do caráter ativo e dinâmico desta última" (Goldmann, 1970b, p.392). O romance, por sua vez, é concebido como uma *exceção* a essa regra, tal como ele explica a seguir:

> Na obra a qual M. Elsberg se refere, eu assinalei como um *problema* o fato de que, pela primeira vez durante as minhas pesquisas, eu me encontrava em uma situação na qual eu não conseguia encontrar uma mediação desse gênero, e tentei considerar razões pelas quais a gênese e a estrutura da *forma romanesca* constituem em relação ao conjunto da criação literária um *caso particular* no qual *o aspecto ideológico* desta mediação *parece* sobretudo *fazer falta*. (ibidem, p.392-393, grifos nossos)

Não precisaríamos nem mesmo trazer essa resposta direta para defendermos a posição de que não seria correto generalizar sua análise do romance para toda sua produção dos anos 1960. Se tomarmos apenas o livro *Sociologia do romance* como exemplo, isso também é demarcado. Como podemos acompanhar na seguinte passagem:

> Ora, **no caso que acabamos de estudar**, o que surpreende em primeiro lugar é o fato de que, se encontramos uma homologia rigorosa entre as estruturas da vida econômica e certa manifestação literária particularmente importante, não se pode descobrir qualquer estrutura análoga no nível da *consciência coletiva* que parecia, até então, ser o elo intermediário indispensável para realizar, seja a homologia, seja uma relação inteligível e significativa entre os diferentes aspectos da existência social.
>
> **O romance analisado por Lukács e Girard** já **não parece ser** a transposição imaginária das *estruturas conscientes* de tal ou tal grupo particular, mas **parece exprimir**, pelo contrário, (e **talvez**

> seja esse o caso de uma grande parte da arte moderna, em geral) uma busca de valores que nenhum grupo social defende efetivamente e que a vida econômica tende a tornar implícitos em todos os membros da sociedade. (Goldmann, 1967a, p.19-20, itálicos do autor, negritos nossos)

Outros intelectuais consideraram o trabalho de Goldmann em sua totalidade, de modo que a interpretação do romance não se limita ao livro publicado especificamente sobre o assunto. Para Ricciardi (1971, p.93), este autor "nos parece o expoente mais qualificado da tradição marxista no estudo do romance". Aqui, ele se refere principalmente à ideia de análise das estruturas significativas a partir do processo de compreensão e explicação, indo além da obra de 1964.

Jacques Leenhardt aponta igualmente para essa *compreensão total da obra* e, portanto, faz questão de enfatizar que a análise do romance era uma *novidade* para seu mestre. "Face a esta situação, *nova para ele*, Goldmann vai desenvolver um argumento notadamente diferente daquele que valia em *Le Dieu caché*" (Leenhardt, 1971, p.124, grifos nossos). Assim, começa a utilizar a ideia de homologia de estruturas no caso do romance, mas "o emprego de tal conceito comporta perigos evidentes na perspectiva de uma consideração unitária do fenômeno social, e, em particular, aquela de implicar a existência de estruturas quase autônomas entre as quais somente a relação homológica tece laços" (ibidem).

Para além disso, Leenhardt também enfatiza o uso do *condicional* e da *hipótese* pelo autor em *Sociologia do romance*, tal como argumentamos aqui ao longo de nosso capítulo. Enfim, "[...] Goldmann abria vias que ele não pôde explorar ele próprio, mas cujo exame condiciona o desenvolvimento de toda pesquisa sobre o romance atual" (ibidem, p.126). A ideia de especificidade do romance o faz mesmo alguém que considera a diversidade, isto é, não aplica um molde pré-estabelecido a todas as manifestações possíveis:

> Este reconhecimento da modificação do estatuto da criação não elimina, no entanto, de modo algum os fundamentos teóricos colocados por Goldmann. Bem melhor, estes aqui se revelam diante de cada problema suscetíveis a correções necessárias, provando, com isso, sua aderência profunda ao real para além das variações de suas formas.
>
> É porque a estética de Goldmann é sempre suscetível de colocar novas questões aos seus objetos que ela se revela cada vez mais capaz de trazer respostas. A forma aberta que ela tomou, sem se estabelecer em um sistema fechado, responde a esta exigência científica fundamental de se desdobrar no real e de reconhecer nisso a primazia. (ibidem, p.127)

Defendemos, nessa mesma esteira, que o sociólogo da literatura não deve buscar em Goldmann um manual, mas sim um levantamento de questões a serem desenvolvidas. Conjugá-lo com outros autores é pertinente e necessário, mesmo porque há uma gama de intelectuais que trataram do romance. A adaptação do conceito de visão do mundo realizada por Löwy e Sayre (1992; 2020) é exemplar nesse sentido.

Interessante notar que tal adaptação também se encontra, novamente, em Jacques Leenhardt, para além de seu texto de 1971 que acabamos de citar. Este intelectual, durante a década de 1970, elaborou uma tese de doutorado sobre Alain Robbe-Grillet, mais especificamente sobre o romance *La Jalousie* (Leenhardt, 1973). Nesta obra, ele critica o mestre Lucien Goldmann, ao mesmo tempo que o mobiliza como parte de seu referencial teórico. Leenhardt (1973) aponta que o autor franco-romeno estava equivocado ao considerar a descrição dos objetos na obra robbe-grilletiana como uma realidade autônoma, sem um grupo ou ideologia para realizar a mediação.

No lugar, é proposta uma análise das estruturas significativas do romance supracitado, o que inclui buscar seu grupo social correspondente (que, segundo ele, recusa os valores tradicionais da burguesia, mas tem ligação com a burguesia *tecnocrática*). Para tanto, Leenhardt parte dos conceitos de compreensão e explicação no

sentido do estruturalismo genético. Seu procedimento é explicado da seguinte maneira:

> Assim, iluminar a estrutura significativa de *La Jalousie* é um procedimento de *compreensão*; inserir esta estrutura significativa no processo de desagregação da ideologia burguesa, é *explicar La Jalousie compreendendo* as formas desta ideologia sobre seu declínio. Inserir, por sua vez, esta ideologia do declínio na ideologia burguesa tradicional, é explicar a primeira e compreender a segunda. Mas, ainda, inserir a ideologia burguesa na história desta classe é compreender esta e explicar aquela. Enfim, inserir a história da burguesia na história global da França, é explicar o papel e a função desta classe em relação aos outros e compreender então esta sociedade global ela mesma. (Leenhardt, 1973, p.22)

Em outras palavras, tem-se como ponto de partida a própria teoria goldmanniana, mas sem utilizar o procedimento presente na *Sociologia do romance*. Aponta-se os limites desta última, e, no lugar, flexibiliza suas ideias, sem deixar de ser "goldmanniano".[27] Quer dizer, neste trabalho, ele é fiel a seu mestre quando este aponta explicitamente para a necessidade de *pesquisas coletivas* sobre o romance.

Nesse sentido, podemos igualmente considerar como contribuição desse *trabalho coletivo* em direção a uma sociologia do romance, a proposta de Alfredo Bosi (2015) em *História Concisa da Literatura Brasileira,* publicada originalmente em 1970. Nela, o crítico retoma alguns pressupostos da *Sociologia do romance* como uma possibilidade teórica para se analisar o romance brasileiro, a partir da tensão entre o herói e o mundo. Ou seja, parte-se da ideia de

27 É interessante notar que na entrevista que realizamos com Jacques Leenhardt em janeiro de 2022, perguntamos-lhe se ele ainda se considerava "goldmanniano", mesmo na atualidade e depois de o autor passar por tantas críticas e ser esquecido na academia. Leenhardt nos indicou que sim, mas no sentido da valorização da comunidade humana autêntica como uma das principais heranças de sua teoria. As críticas realizadas à sociologia do romance continuam presentes, e o maior valor atribuído é dado, ainda, a *Le Dieu caché*.

herói problemático em busca de valores autênticos em um mundo degradado, e as tipologias existentes, mas adaptado localmente.[28] Avança-se teoricamente a partir de uma hipótese de trabalho que, no entanto, não deixa de ser criticada:

> O esquema de Goldmann, como todo esquema, está sujeito a revisões, mas tem a vantagem de atentar para um dado existencial primário (*tensão*), que se apresenta como relacionamento do autor com o mundo objetivo, de que depende, e com o mundo estético, que lhe é dado construir. Além disso, a mediação entre o psicossocial e o artístico não se faz sempre do mesmo modo, mas dentro de um dinamismo espiritual capaz de conquistar um grau de liberdade superior ao da massa dos atos humanos não estéticos. O reconhecimento dessa faixa "gratuita" da invenção literária permite uma ampla margem de aproximações específicas aos textos: o que resgata o determinismo do primeiro passo. Seja como for, não há ciência sem um mínimo de relações necessárias: e o que Goldmann propõe, em última análise, é *uma hipótese explicativa do romance moderno, na sua relação com a totalidade social*. (Bosi, 2015)[29]

Para concluir, a teoria de Goldmann deve ser concebida como aquilo que ele próprio preconizava em suas análises: o conhecimento é coletivo. A sociologia do romance é coletiva, e o dogmatismo não tem espaço em sua produção. Quem o considera como tal, ou quem supõe que sua perspectiva teórico-metodológica procede dessa maneira, esquece-se deste seu principal pressuposto. Enfim, sua obra de 1964, apesar de todas as críticas que podem e devem ser realizadas, tornou-se um clássico nesse domínio e por isso deve ser resgatada.

---

28 Assim, quatro tendências são propostas nesse sentido, considerando as produções do romance brasileiro de 1930 a 1970: a) romances de tensão mínima; b) romances de tensão crítica; c) romances de tensão interiorizada; d) romances de tensão transfigurada.

29 A presente citação foi retirada da versão *ebook*. Portanto, a paginação pode variar. Para localizar o leitor, ela está no "Capítulo VIII – Tendências Contemporâneas", tópico "As trilhas do romance: uma hipótese de trabalho".

Agora, passemos para a revolta social no teatro, tema extremamente importante que liga comunidade humana e sociologia da literatura para além do romance nos anos 1960.

A revolta nas Letras II: a revolta social no teatro

Há uma produção considerável de escritos sobre o teatro que Goldmann produziu durante a década de 1960 e que não é devidamente abordada.[30] Como coloca Laurie Rousseville (2019), "o rico trabalho de Lucien Goldmann sobre a questão específica do teatro resta, no seio dos estudos teatrais, largamente desconhecido e marginalizado". Nesse sentido, "enquanto as tentativas de reatualização do marxismo no campo do teatro parecem se atualizar de novo, o pensamento goldmanniano parece ter sido atingido de um durável descrédito" (Rousseville, 2019).

O fato é que os estudos dos anos 1960 sobre teatro são muito menos conhecidos em relação a *Le Dieu caché* e a *Sociologia do romance*. Ao nosso ver, isso ocorre porque essa produção em específico se limita a artigos reunidos, não havendo um livro orgânico sobre o assunto. Assim, as duas obras supracitadas parecem ter ofuscado seus outros escritos.

Contudo, é um erro ignorar o que Goldmann escreveu sobre o teatro nesse momento: Por um lado, porque esses artigos contrastam com suas análises do romance escritas no mesmo período, porém

30 Mais da metade dos textos inserida em *Structures mentales et création culturelle* foi escrita antes de maio de 1968 (10), ou seja, de modo concomitante à produção de *Sociologia do Romance*. Grande parte deles trata de análise de peças de teatro (7), sendo o prefácio escrito em julho de 1970. A análise do teatro ganha aqui quantitativa e qualitativamente. Os demais textos são bastante curtos e não consistem em análises profundas, especialmente aqueles sobre o poema e um sobre o romance. Tematicamente, os escritos podem ser categorizados entre aqueles que relacionam a produção artística – na maioria das vezes, teatral – à visão racionalista e dialética, e aqueles que analisam o teatro que contesta a sociedade burguesa, e mesmo o da visão existencialista (o caso do teatro de Sartre).

sem o pressuposto da homologia rigorosa. Por outro lado, porque sua análise está fundamentada no engajamento político. A partir disso, nosso objetivo é demonstrar a que ponto a produção literária é importante para a avaliação, a crítica e a superação da sociedade atual. Apontaremos isso sem deixar de criticar algumas inconsistências argumentativas do autor.

Vimos que a característica específica da arte, que marca a diferença em relação à ciência e à filosofia, é o fato de que ela *cria* um universo. O possível, aqui, pode ser criado, mesmo que ultrapasse as intenções do autor. Nesse sentido, o papel do sociólogo da arte se torna essencial. A partir de sua análise, pode-se ter uma visão privilegiada e, com isso, "prever" o futuro. Não no sentido sobre-humano, é claro, mas no sentido de poder enxergar as potencialidades existentes no presente. Ou seja, a análise da literatura contribui para a superação da visão imediata e empírica. Isso é constatado concretamente com o estudo de Lucien Goldmann sobre o teatro de Genet e o de Gombrowicz. Esses escritores expressavam a revolta contra a sociedade tecnocrática, em um momento próximo da explosão das revoltas operário-estudantis.

Assim, Goldmann denominou como *crônica do Maio de 1968* uma peça de teatro de Witold Gombrowicz,[31] escrita *dois anos antes* do evento. Esta peça chama-se, em francês, *Opérette*. Aqui, é a perspectiva da juventude que é identificada. Ela é o *grupo social* que sustenta a obra, principalmente ao recusar os costumes sociais impostos àquela sociedade. Mais precisamente, "*Opérette* é, com efeito, uma peça otimista com um herói positivo [...], de uma perspectiva da revolta e do triunfo da juventude" (Goldmann, 1970b, p.262).

31 Witold Gombrowicz (1904-1969) foi um literato polonês que por muitos anos viveu na Argentina, fugindo do nazismo. Depois de alguns anos ele volta para a Europa e seu trabalho também se torna conhecido na França. Este autor teve uma produção diferenciada no sentido de que ele é de origem polonesa-russa e a vivência na Polônia fez com que algumas de suas obras expressem relações sociais desse país, que são diferentes daqueles que encontramos no mesmo momento em países de capitalismo desenvolvido, como a França.

Além disso, a presença desse grupo se dá na peça no sentido da negação dos valores antigos, colocando novas formas de pensar na existência e, principalmente, na *esperança de uma nova sociedade*. Nesse sentido, as principais ideias de 1968 estariam presentes em *Opérette*, consistindo "[...] [n]a rejeição dos valores da antiga sociedade e das classes dominantes, [n]a recusa do stalinismo, [n]a dialética do mestre e do escravo, [n]a reificação, [n]o novo sentido que a juventude dará à História" (ibidem, p.265).

O detalhe é que, como já mencionamos, a peça, na verdade, é de 1966. Isso quer dizer que Gombrowicz teria conseguido captar a consciência daquela juventude que estava prestes a explodir, com a criação de um universo imaginário além do real dado. Desse modo, "[...] essa peça não é uma crônica, mas uma *antecipação*. Ela foi escrita e publicada em 1966" (ibidem, grifos nossos). Goldmann também pôde antecipar a possibilidade desta rebelião francesa, presente no artigo sobre as peças de Jean Genet, também escrito em 1966.[32] Genet foi um escritor francês, reconhecido especialmente após Sartre tê-lo considerado como um dos escritores geniais de seu tempo, na biografia chamada *Saint Genet, comédien et martyr* (1952). Ele se tornou bastante comentado no meio intelectual francês da época. Sua produção teatral está localizada no mesmo período histórico que o *nouveau roman*, isto é, o capitalismo de organização. Nesse contexto, Genet se localizava às margens da sociedade, sendo de origem subproletária[33] (termo utilizado por Goldmann). Esse fato teria contribuído para a construção de "uma atitude crítica e hostil em relação ao capitalismo de organização, recusando-se a aceitá-lo sem problemas" (Goldmann, 1970b, p.270-271).

Essa atitude, na verdade, faz parte dessa sociedade, sendo um dos seus elementos constitutivos. Como já vimos, trata-se de uma realidade que permite o consumo, mas que, ao mesmo tempo, reprime

32 Referimo-nos, aqui, ao artigo "Le théâtre de Genet – Essai d'étude sociologique", de 1966, presente na coletânea *Structures mentales et création culturelle* (Goldmann, 1970b).

33 Na linguagem do marxismo "clássico" a referência seria ao lumpemproletariado, como uma classe que está às margens da produção.

as necessidades humanas essenciais. Tudo o que é autêntico, é reprimido: a comunicação real com os outros seres humanos, a comunidade, o desenvolvimento da vida afetiva etc. Em outras palavras, a integração e a aquisição de bens não trazem autenticidade, pelo contrário (ibidem).

Tal como já abordamos, há, no entanto, classes que recusam a inautenticidade e a opressão. Goldmann coloca que esses grupos questionam verdadeiramente o meio para se encontrar a liberdade e, desse modo, a questão da revolução se torna importante. Esse questionamento foi encontrado especialmente em países como França e Itália, que "possuem ainda uma tradição socialista e anarco-sindicalista relativamente poderosa", com grupos que "decidiram recusar de modo categórico as formas atuais do capitalismo moderno" (ibidem, p.271-272). É justamente considerando esses aspectos que se deve analisar a obra deste literato.

A hipótese proposta é que a expressão desses grupos sociais da esquerda não parece ter sido feita de forma consciente por Genet. No entanto, para o sociólogo, ainda assim é importante dar centralidade à luta de classes e, principalmente, ao fato de que o literato tenha se tornado "o único poeta do teatro francês moderno nas peças cujos problemas da história em seu conjunto e da luta de classes tenham não apenas tomado um lugar importante, mas tenham se tornado o elemento central a partir do qual a obra se torna compreensível em sua unidade" (ibidem, p.273).

Essas características são de tal modo potentes que, nas cinco peças analisadas, a problemática permanece a mesma, de forma cada vez mais rica, sendo elas: *Haute Surveillance*, *Les Bonnes*, *Le Balcon*, *Les Nègres* e *Les Paravents*. No universo poético subproletário não conformista de *Haute Surveillance* surgem duas categorias de seres humanos, os fracos e os fortes, constituindo uma peça moral. Essas oposições aparecem nas demais obras como categorias gerais de luta entre dominantes e dominados, mas que em cada caso adquirem especificidade ou modificação (ibidem).

Por exemplo, em *Les Bonnes*, as empregadas (que são as "les bonnes") contra a Madame, sua chefe burguesa; em *Le Balcon*, uma

revolta se passa fora do bordel (local em que ocorre o enredo), e os patrões do estabelecimento e forças da ordem (policiais, por exemplo) são concebidos como os contrarrevolucionários; em *Les Nègres* há a oposição entre negros e brancos; e em *Les Paravents* é expressa a oposição entre colonizadores e colonizados. Tudo isso é desenvolvido a partir de "uma relação dialética, constituída de raiva e de fascinação" (ibidem, p.275).

Fascinação, pois, em grande parte dos enredos a revolta é vencida, os dominantes exercem um fascínio sob os dominados, e se identificam com eles. Todavia, em *Les Nègres* a ideia da esperança é introduzida, assim como em *Les Paravents*, que, inclusive, aparece de forma ainda mais marcante. Retornando às peças em que a revolta é vencida, em *Haute Surveillance* é identificada uma estrutura interna homóloga à sociedade burguesa, mas no sentido de como esta sociedade gostaria de ser. Em *Les Bonnes*, por sua vez, há uma perspectiva menos romântica e mais próxima da realidade. Contudo, embora não conformista, ela se torna pessimista. Trata-se de uma obra "estaticamente dialética da desesperança" (ibidem, p.281).

Já *Le Balcon* traz um elemento extremamente importante: o *devir*. Isso, evidentemente, enriquece a obra. Na perspectiva de Goldmann, é muito provável que o modo da sucessão dos eventos seja uma transposição involuntária e não consciente das revoluções europeias que ocorreram entre 1917 e 1923. Para chegar a uma explicação como essa, o sociólogo da literatura deve se atentar aos elementos conscientes e não conscientes das obras analisadas, devendo identificar e explicar isso. Nesse sentido, revela-se que o tema da peça é a *tomada de consciência da importância do poder executivo,* por muito tempo dominado pelas mesmas figuras (religiosas, policiais etc.) (ibidem).

Em *Les Nègres*, a revolta é mais marcada pela esperança. Assim, a perspectiva da vitória está presente, ainda que de uma maneira periférica, pois se desenrola no imaginário. Em brincadeiras que ocorrem todas as noites, imagina-se o assassínio de uma mulher branca, como representação do conflito. Desse modo, "Como em *Les Bonnes* e em *Le Balcon*, este imaginário feito de revolta, de raiva

e de fascinação é a única vivência intensa e autêntica, o único valor verdadeiro [...]" (Goldmann, 1970a, p.290).

Em suma, nas primeiras peças, a esperança de vitória ainda está longe, mas em *Les Nègres* ela é muito mais visível. Outro elemento importante que se concebe como uma diferença entre *Les Bonnes* e *Les Nègres* é que o fascínio na classe dominante na primeira peça é muito maior do que a raiva, enquanto na segunda o que ocorre é o contrário.

A "cereja do bolo", contudo, está na análise de *Les Paravents*. Esta peça se revelou no teatro francês daquela época como "uma das primeiras obras otimistas animadas pela fé nas possibilidades do ser humano de resistir à ordem e à coação" (Goldmann, 1970b, p.293). O pano de fundo é a Guerra da Argélia. Há, novamente, a oposição entre os dominantes (os colonizadores) e os dominados. Nesse caso, a revolta é vitoriosa, mais precisamente, a vitória do *povo argelino*. No entanto, lembramos que Goldmann defende que as experiências da *esquerda francesa* são expressas nessa obra. Consideramos tal argumento um pouco questionável – aprofundaremos nessa questão mais à frente.

Segundo o autor, essa obra aponta para a necessidade de uma sociedade futura que de fato seja sem classes, liberta e emancipada. Ou seja, a "imagem de porvir de uma sociedade sem classes e sem coação que ocupa no pensamento socialista o lugar do Reino dos Céus na escatologia cristã" (ibidem, p.299-300). *Les Paravents*, coloca o sociólogo, é a primeira peça de teatro que nos fala da "força e das *possibilidades* ainda intactas do ser humano [...]" (ibidem, p.300, grifos nossos). Tudo isso ocorre sem um ritual, e com a superação da raiva e da fascinação que se encontrava nas obras precedentes.

A imagem em relação à possibilidade (e à necessidade) de constituição de uma sociedade emancipada faz Lucien Goldmann se perguntar se se trata de um mero acidente ou se poderíamos enxergar nesse caso algo que indica uma mudança histórica que deve acontecer em breve – o que, de fato, ocorreu dois anos depois da escrita desta análise sociológica, com o Maio de 1968. Em suas palavras,

> *Les Paravents* são apenas um fenômeno isolado e acidental? Eles já são a primeira andorinha que anuncia a *chegada* da primavera? Eles representam uma mudança na vida intelectual e social atual? Por mais importante que seja essa questão, ela é certamente prematura e ninguém saberia respondê-la hoje. (ibidem, p.302)

Enfim, o dramaturgo consegue expressar a luta de classes de sua contemporaneidade, além de apontar para a possibilidade de construção do novo, sem se render à escrita de uma literatura panfletária. Nesse sentido, "Genet me parece ser o único grande autor contemporâneo a ter escrito uma peça baseada na dimensão do possível e da superação, e que coloca em seu centro o problema da *liberdade*, da *revolta* e do não *conformismo*" (Goldmann, 1971a, p.93, grifos nossos). No fim, esses três últimos aspectos se tornam um importante critério de "arte autêntica".

Como pudemos constatar ao longo da exposição, há mediação de grupos sociais nas análises propostas. De modo mais preciso, em certo momento do artigo, Goldmann se pergunta se *Les Bonnes*, *Le Balcon* e *Les Nègres* expressam uma visão individual ou uma visão do mundo de um grupo social. Não é apresentada uma resposta exata a essa questão, mas uma hipótese. Em sua perspectiva, essas obras seriam a expressão de uma parte da esquerda radical francesa que ainda estava constituindo uma visão do mundo a partir dos cinco elementos a seguir:

> 1) a afirmação da existência de uma oposição radical entre as classes, e da necessidade de manter e de acentuar esta oposição;
>
> 2) o reconhecimento da impossibilidade de vencer pela violência as camadas dominantes da sociedade ocidental e antes de tudo a falta de toda perspectiva revolucionária no interior desta sociedade;
>
> 3) a fascinação exercida pelo êxito político dos tecnocratas do capitalismo de organização e da camada que o dirige e o constrói;
>
> 4) a condenação moral e humana da realidade social criada por esta camada tecnocrática, a saber, o capitalismo de organização moderno;

> 5) a justificativa da oposição radical e da luta contra esta sociedade em nome de valores morais, estéticos e humanos que nascem na consciência, na imaginação e na vivência a partir da recusa do comprometimento e da opressão e que são as únicas que ainda podem dar um sentido à vida em uma sociedade fundada no compromisso, na dominação de uma minoria, na mentira e no declínio da vida cultural. (Goldmann, 1970b, p.292-293)

Em *Les Paravents*, como vimos, é defendido que uma perspectiva radical da esquerda francesa, enquanto grupo social, se efetiva. Importante notar que, nesse artigo, ele não utiliza o termo "reformismo revolucionário". No entanto, interpretamos que ele se refere a este último na citação anterior. Os cinco pontos elencados lembram bastante esta perspectiva política. O que abre brecha para se criticar uma possível "tendenciosidade" interpretativa. Tendo em vista que parece haver uma associação da "revolta" de Genet ao que é defendido pelo PSU, partido ao qual Goldmann era ligado e que defendia o reformismo revolucionário.

Isso se torna ainda mais questionável se levarmos em consideração que, pela própria temática das peças teatrais e pela biografia de Genet, sua obra parecia estar muito mais ligada aos grupos das lutas anticoloniais e antirracistas dos anos 1960. Nesse caso vemos concretamente como, na verdade, alguns elementos biográficos podem contribuir para a análise da obra – embora não deva ser determinante.

Genet teve uma vida bastante conturbada, marcada por abandonos, roubos, vivência em meios de prostituição, condenações criminais etc. Mas o mais importante: ele esteve ao lado do povo palestino; a favor do povo argelino em sua Guerra de Independência; dos *Black Panters* etc. [34] Enfim, havia uma forte ligação com as

34 Retiramos essas informações dos dados online retirados do Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée (MuCEM), localizado em Marseille, e do IMEC (o mesmo local onde consultamos os fundos de Goldmann). O primeiro, em 2016, realizou uma exposição com o título "Jean Genet, l'Échappée Belle". Já o segundo, realizou outra exposição, em abril de 2021, denominada

principais lutas sociais de seu tempo para além do território francês e sua sociedade tecnocrática. Para quem olhava além das fronteiras do Hexágono, era clara a conturbação social existente no chamado "terceiro mundo".[35] Isso evidentemente inspirou certos artistas conscientes. Além de existir uma gama de intelectuais que se posicionou a favor dessas lutas.

Nesse aspecto, destaca-se o prefácio de 1961 de Sartre (2002) a *Les damnés de la terre* de Frantz Fanon, que critica duramente aqueles que concebem o humanismo apenas na perspectiva colonizadora. Ou seja, liberdade e igualdade somente para os brancos, enquanto isso, na verdade, é construído às custas da violência colonial. O filósofo francês é bastante enfático ao denunciar a hipocrisia dos colonizadores e seus descendentes, como podemos ver, de forma evidente, na passagem seguinte:

> Que tagarelice: liberdade, igualdade, fraternidade, amor, honra, pátria, que sei eu? Isso não nos impedia de ter, ao mesmo tempo, discursos racistas, *sale nègre, sale juif, sale raton*. Bons espíritos, liberais e tenros – neocolonialistas, em suma – alegavam estar chocados por esta inconsequência; erro ou má-fé: nada de mais consequente, em nós, que um humanismo racista, já que o europeu não pôde se fazer homem senão fabricando escravos e monstros. (Sartre, 2002, p.32)

Muito mais do que ser contra a Guerra da Argélia, Sartre aponta para a necessidade de se constituir uma verdadeira solidariedade para com os argelinos: "[...] vocês condenam esta guerra, mas não ousam ainda se declararem solidários dos combatentes argelinos [...]" (Sartre, 2002, p.36). Segundo Éric Brun (2014), os autores do

---

"Les Valises de Jean Genet". Para acessar as informações sobre cada exposição, cf. "Jean Genet, l'Échappée Belle", disponível em: https://www.mucem.org/programme/exposition-et-temps-forts/jean-genet-lechappee-belle; e "Les Valises de Jean Genet", disponível em: https://www.imec-archives.com/activites/les-valises-de-jean-genet. Acesso em: 12 dez. 2022.

35 Termo utilizado na época (datado), em referência aos países de capitalismo subordinado/dependente.

nouveau roman também se posicionaram a favor dos argelinos. Em seus textos, contudo, o engajamento nessas lutas não aparece, pelo motivo já apontado no tópico sobre o romance. Para além da França, destaca-se Marcuse, também do lado dessas lutas dos anos 1960, destacando sua importância mesmo para o contexto de lutas revolucionárias na sociedade tecnocrática. Como coloca Valle ao abordar o engajamento político deste filósofo alemão,

> O aflorar dos movimentos negros, dos motins nos presídios e da luta no Terceiro Mundo explicita que trazer o povo para o centro das decisões políticas não significa apenas uma explosão "instintiva", "irracional". Eles estão produzindo novas formas de contraeducação, de "desmascaramento" de uma sociedade que concilia a pluralidade democrática com o totalitarismo, mostrando constantemente a necessidade do protesto, da denúncia, podendo inclusive despertar para a luta do trabalhador integrado, que não percebe que a elevação de seu nível de vida foi alcançada com a intensificação do trabalho alienado e que, portanto, o status quo por ele legitimado é o mesmo que perpetua sua fadiga. (Valle, 2005, p.114)

Desse modo, considerando o contexto mundial das lutas sociais e a importância dele, torna-se pertinente questionar o silêncio parcial de Goldmann. O autor tinha, evidentemente, conhecimento de todas essas lutas, debatidas nos meios intelectuais, especialmente aqueles engajados. Contudo, a nosso ver, ele não atribui ênfase suficiente a essa discussão. Isso não ocorre nem mesmo em sua análise de Genet, cujas peças abordam diretamente questões sobre o racismo e o colonialismo. O que há, no máximo, é a menção informativa de que *Les Paravents* tem como plano de fundo a Guerra da Argélia. O que ocorre também em sua análise do teatro de Sartre, a qual não abordamos aqui. Além de alguma menção sobre o fato de que a nova classe operária (técnicos) deveria se aliar nas lutas futuras aos grupos sociais oprimidos. Desconsiderando essas exceções, em sua obra geral, não conseguimos encontrar uma real atenção a esses fenômenos.

Nesse sentido, a partir dos elementos que acabamos de levantar, fundamentamos em parte o nosso questionamento sobre a associação implícita da obra de Genet apenas à esquerda francesa como grupo social. Assim, a nosso ver, falta à interpretação de Goldmann considerar mais determinações em sua análise e ser menos rígido em sua mobilização conceitual. Por isso, não é surpreendente haver intérpretes que a questionam, ao compará-la com a biografia escrita por Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr* (1952). Assim, Routh (1977) indica um contraste entre os dois autores, pois a interpretação sartriana sublinha mais o individual, apresentando uma visão diferente. É o que vemos na passagem descrita a seguir:

> O contraste nas análises dos trabalhos de Genet feitas por Sartre e por Goldmann é instrutivo: Sartre reconstrói a biografia de Genet como um meio de vivência das contradições no mundo social; Goldmann viu Genet como um representante apenas de um grupo intelectual de esquerda que experimenta contradições no mundo social como um grupo. Sartre explica a escrita de Genet como um projeto pessoal, um meio de resolver o estresse a que a sociedade o sujeitou e de se vingar dele. Projetos individuais, mesmo no nível social ou no nível literário, não existem no trabalho de Goldmann: o trabalho de Genet não foi discutido nem como uma tentativa de resolver contradições sociais individuais, nem como uma tentativa de romper, mudar ou desenvolver convenções dramáticas e literárias existentes. Sartre mostra Genet usando a escrita para mudar sua própria posição social e mudar a percepção de seu público sobre a realidade social. Goldmann (voltando à discussão anterior sobre falta de autonomia estética) apenas demonstrou que as peças estão estruturadas pela consciência do grupo ao qual Genet pertence. (Routh, 1977, p.160-161)

E, mais à frente, ela continua:

> Pode-se ter uma certa *compreensão* ao entender a infância de Genet, mas uma maior compreensão do conjunto de seus textos

> pode ser encontrada em suas estruturas. Mas, acima de tudo, Goldmann teria argumentado que podemos apenas ter uma explicação quando a relação entre o significado do texto e o comportamento de um sujeito coletivo é demonstrada, pois o foco final do trabalho sociológico não é explicar o indivíduo, mas o todo social. (ibidem, p.161)

Nosso objetivo ao mencionar esse contraste apresentado pela autora não é invalidar a visão que Goldmann possui da importância do coletivo, da totalidade social na constituição analítica de uma obra. Isso iria em desencontro com tudo o que defendemos até o momento, pois concordamos globalmente com ele. No entanto, ao mesmo tempo, é preciso reforçar, mais uma vez, que há um verdadeiro problema com o modo como o autor mobiliza seu conceito sobretudo de visão do mundo.

Nesse sentido, mais uma vez é revelado que um dos principais pontos fracos da teoria goldmanniana é a busca de uma coerência, desconsiderando possíveis contradições próprias de uma análise que deve partir do pressuposto da totalidade concreta. No entanto, sua contribuição analítica das obras teatrais aqui evidenciada continua a possuir um grande valor para pensar nas relações entre arte e a necessidade de constituição de uma comunidade humana autêntica. Considerando o papel concreto que elas podem exercer no mundo real, do qual também fazem parte e são produtos dele ao mesmo tempo. Elas contribuem, enfim, na fundamentação dos argumentos centrais de nossa tese.

Para concluir, resumindo o que apresentamos neste último capítulo, a literatura pode servir como ferramenta contra a sociedade tecnocrática em diferentes aspectos. Nesse sentido, a revolta abordada é uma revolta nas Letras das Letras, mas também no mundo concreto, sendo que todos esses elementos se retroalimentam. Assim, há a constituição de uma teoria que preza sobretudo pela transformação do atual dado.

Considerações finais

Para Lucien Goldmann, a forma superior do conhecimento depende da existência de uma forma superior da comunidade humana real. Sem isso, o verdadeiro conhecimento é fortuito. Este último, alcançado de uma maneira plenamente consciente, será possível apenas em uma sociedade sem classes, sem propriedade privada, e sem Estado. Em outros termos, o critério da verdade é a ação em direção à construção da comunidade.

A comunidade atual é uma comunidade egoísta, baseada no "Eu", não no "Nós". A visão puramente individual e a visão burguesa falseiam a realidade, pois elas têm como fim valores egoístas. A visão dialética possui, por sua vez, compromisso com a transformação, considerando a dimensão do devir humano.

Em suma, este é o fundamento da teoria sociológica de Goldmann, presente no conjunto de sua obra, dos anos 1940 aos anos 1960. Ao longo do presente trabalho, a proposição segundo a qual a comunidade humana autêntica é a espinha dorsal do conjunto de sua teoria foi fundamentada. Por conseguinte, sua perspectiva se posiciona de modo contrário às modas acadêmicas, as quais atingiram também o marxismo. Esse processo se deu sempre de modo a disputar termos. Isso explica a utilização de expressões como sociologia positiva e, sobretudo, estruturalismo genético.

Muitos marxistas o reprovam por Goldmann ter sido institucionalmente um sociólogo, ou seja, um especialista de uma ciência particular. Mas, na prática, sua visão ultrapassava os limites da especialização. Como vimos, para ele, não poderia sequer haver uma separação entre ciências humanas e filosofia. Em seus estudos sobre cultura, apontava para o movimento das partes ao todo, a partir do processo de compreensão e explicação. Um movimento de construção da totalidade, que deve ser paralelo à construção da comunidade humana autêntica. Ele buscava, portanto, necessariamente, posições engajadas, pois *seu fim prático e teórico é unificado*.

Sua perspectiva, portanto, é fundamental em um contexto acadêmico extremamente setorizado, o que se agravou exponencialmente no século XXI. Quando ele defende que o conhecimento é coletivo, devemos levar essa ideia às últimas consequências. Reunir-se, pensar e, sobretudo, *escutar* coletivamente é essencial. Não apenas no âmbito do conhecimento formal acadêmico, mas também na vida cotidiana. O coletivo é o que nos dá força em todos os âmbitos existentes. Trata-se de algo evidente para os saberes ancestrais, mas que foi estilhaçado pelo capitalismo. É imperativo que isso seja resgatado. A solidariedade de todas as classes sociais exploradas deve ser estimulada ao máximo possível.

Já no âmbito acadêmico, é preciso buscar superar as especialidades a partir do pressuposto da totalidade como principal categoria da realidade. Tal movimento faz com que se compreenda melhor o existente para combatê-lo. Esta, aliás, deve ser a função de um trabalho teórico. Especialmente se considerarmos que estamos em um mar de produções intelectuais com perspectivas neoliberais, mesmo no interior da esquerda.

Utilizando a expressão de Maurício Tragtenberg, deve-se denunciar a *delinquência acadêmica*, existente mesmo nos cursos considerados críticos, isto é, as ciências humanas e sociais. Como ele aponta, "A apropriação universitária (atual) do conhecimento é a concepção capitalista de saber, onde ele se constitui em capital e toma a forma nos hábitos universitários" (Tragtenberg, 2017, p.2).

Além disso, "A bem da verdade, raramente a audácia caracterizou a profissão acadêmica" (ibidem, p.3).

Por sua vez, Lucien Goldmann construiu sua teoria do mesmo modo como ele próprio a concebia: como resposta ao mundo do qual fazia parte. Como coloca Marcuse, "Para mim, talvez o mais impressionante aspecto do trabalho de Goldmann foi a unidade entre conhecimento e vida. Para ele, filosofia e radicalismo político eram apenas uma coisa, teoria marxista era os fatos em si mesmos" (Marcuse, 1974, p.51).

Nessa mesma esteira, Raymond Williams comenta que o autor franco-romeno nos legou "uma investigação permanente, um argumento permanente, uma preocupação permanente de um homem que nos ofereceu [...] uma resposta significativa, e com quem podemos encontrar [...] uma comunidade significativa, um modo de ver, de ser e de agir no mundo". Isso ocorreu em sua busca pela "conquista de clareza e da significação do campo das humanidades" que está "relacionada à luta por meios e fins humanos em um mundo que não permitirá áreas reservadas, temas seguros ou atividades neutras" (Williams, 2011, p.42).

Assim, uma de suas principais heranças positivas, é o espírito aberto, a oposição ao dogmatismo e a importância atribuída à crítica. Essa ação é o que faz, na verdade, com que a teoria de modo geral avance de forma qualitativa. O processo de libertação também depende do olhar crítico e da necessidade de ultrapassar o dogmatismo.

Essa criticidade deve ser concebida como um dos papéis das produções teóricas e artísticas na sociedade atual. Elas devem contribuir com a transformação social, sem, com isso, produzir um conhecimento vulgar ou uma arte panfletária de intenção conceitual. No futuro, o espaço dessas últimas deverá ser não mais o de recusar uma sociedade inautêntica, mas o de afirmar a comunidade autêntica existente.

Assim, como ele aponta em seu texto *La révolte des lettres et des arts*, de 1968-1969, "talvez um dia uma sociedade nascerá na qual o problema da arte autêntica não será mais somente o problema da

recusa, mas também o da aceitação, da inserção dos seres humanos em uma sociedade verdadeiramente humana que possa abrir as portas da *esperança*" (Goldmann, 1971a, p.93).

Para se chegar a esse patamar, é necessária uma *luta pela consciência* a partir dessas produções. Outra ideia de Goldmann que deve ser resgatada e estar atrelada às bases sociais exploradas. Na verdade, o movimento dos trabalhadores unidos em massa deve ser o princípio para transformações duradouras. Meios comunitários para uma finalidade comunitária. Não por acaso, hoje são revividas as discussões sobre movimentos sociais auto-organizados e seus desafios.

Conjuntamente a uma gama de autores e tendências políticas consideradas "esquerdistas", Goldmann já havia demonstrado nos anos 1960 que a ideologia da vanguarda é ultrapassada e não conduz à verdadeira emancipação. Por isso, ele via na juventude a potência e lhes dava razão na crítica realizada à hierarquia e à centralização. Embora ele tenha, equivocadamente, defendido como uma via plausível o caso iugoslavo e o reformismo revolucionário, ao mesmo tempo ele considerou o potencial da autogestão do Maio de 1968, a partir da aliança operário-estudantil.

Assim, estamos de acordo que, no lugar da burocratização, o melhor caminho é o da valorização da auto-organização não apenas enquanto forma, mas enquanto forma associada ao conteúdo. Isso quer dizer que ela deve ser *necessariamente* anticapitalista. Nesse aspecto, como já mencionamos, não foi apenas Goldmann que contribui com essa discussão, mas todos os autores à esquerda que discutiram a autogestão como um meio e um fim para a emancipação da humanidade.

Esse debate do final dos anos 1960 é, sem dúvidas, muito rico e atual. Contudo, logo após aquele momento, o neoliberalismo e um novo regime de acumulação começaram a surgir como resposta à possibilidade revolucionária. Atualmente, é preciso resgatar os períodos revolucionários como forma de aprendizagem. Este é outro motivo pelo qual trabalhos teóricos se revelam importantes.

No entanto, em grande parte das vezes, mesmo tendo consciência teórica, o capitalismo reifica a consciência de tal modo que,

enquanto grupo e indivíduo, acredita-se que esta sociedade é eterna. Assim, aqueles que constatam os problemas existentes recaem em um grave pessimismo. É justamente aqui que a ideia de aposta deve aparecer como um conceito essencial a ser resgatado, contribuindo para a superação da visão pessimista. Ela não deve, é claro, conduzir a um reino sobrenatural como em Pascal, mas a uma direção à emancipação humana.

Essa luta deve ocorrer em processo contínuo de construção e pressupõe articulação dialética entre as partes e o todo, em que cada parte é um todo e vice-versa. Trazendo essa discussão para a atualidade, ela contribui para se pensar sobre as lutas fragmentadas. É preciso refletir sobre a quem de fato serve a fragmentação. Isso vale igualmente para a questão teórica e acadêmica.

A extrema especialização nos tira a dimensão do todo, restando-nos fragmentos que são lidos como se não fizessem parte de um contexto maior. Tal aspecto, no fim, não é senão uma perspectiva burguesa que coloca o indivíduo no centro de tudo, em suas aspirações puramente individuais. Com o neoliberalismo tal fenômeno se agravou, e tem-se a ideia de que podemos fazer tudo sozinhos. Trata-se da sociedade formada por empreendedores e *coaches*, marcada pela *uberização* e por todo o tipo de individualismo imaginável. A noção de coletividade se esvai em todos os sentidos. E, assim, forma-se um setor da esquerda que literalmente compra essas ideias, que não rompe, mas *alimenta* setores do capital. No entanto, a libertação de grupos explorados e oprimidos só pode ocorrer a partir da destruição da raiz do problema, que é a sociedade capitalista.

Lucien Goldmann demonstrou muito bem que a fragmentação faz parte do pensamento individualista, desde a formação do pensamento burguês, com Descartes e Bacon. De modo crítico a isso, vimos que o autor defende que o "Ego" não poderia se sobrepor ao "Nós". Ambos deveriam ser construídos dialeticamente. Do mesmo modo, as lutas específicas não devem se sobrepor à luta pela transformação total em direção à sociedade sem classes. É preciso, em vez disso, conceber dialeticamente esses elementos de modo que as pautas de cada grupo social não sejam ignoradas, ao mesmo tempo

que não se caia na ilusão de que a autonomização completa de cada setor resolverá problemas que são estruturais. Ou seja, é o mesmo problema teórico levantado por Goldmann, mas ainda mais agravado. Nesse sentido, a discussão sobre a comunidade e a totalidade é fundamental.

Desse modo, torna-se mais do que evidente que o resgate de sua noção comunitária não é apenas urgente, mas também essencial na contemporaneidade. É apenas a partir da totalidade que poderemos superar o que nos explora e oprime. Não é um acaso que o marxismo tenha sido ainda mais questionado a partir dos anos 1970 com o pós-modernismo e seu anúncio do fim das teorias totalizantes. Trata-se de uma visão bastante conveniente. Se se fragmenta o coletivo, a dominação se torna mais eficiente, bem como a perpetuação do atual.

A teoria de Lucien Goldmann, portanto, deve ser resgatada e divulgada como uma contribuição na luta pela consciência, entre muitas outras existentes, é claro. Ela não serve ao capital, mas sim à dimensão do possível em direção a uma sociedade sem classes, sem exploração, sem qualquer tipo de opressão, enfim, a uma comunidade humana autêntica, que só pode ser construída pelos próprios seres humanos. Uma construção que não se prende aos interesses imediatos, mas que possui a percepção da posteridade e pode, depois de feita e ganha a aposta, concretizá-la.

Referências

ADORNO, T. Crítica cultural e sociedade [1949]. In: ADORNO, T. *Indústria cultural e sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p.45-61.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. O Iluminismo como mistificação das massas [1947]. In: ADORNO, T. *Indústria cultural e sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p.5-44.

AL KOLALY, M. Le structuralisme génétique de Lucien Goldmann dans la critique littéraire arabe contemporaine. *Thèses* [online], 2007. Disponível em: <https://www.theses.fr/2007BOR30033>. Acesso em: 15 nov. 2022.

ALTHUSSER, L. *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 2005.

ALVES, P. C.; LEÃO, A. B.; TEIXEIRA, A. L. Sociologia da literatura: tradições e tendências contemporâneas. *Revista Brasileira de Sociologia*, v.6, n.12, p.222-241, 1 jan.-abr. 2018.

ARANTES, P. *Formação e desconstrução*: uma visita ao Museu da Ideologia Francesa. São Paulo: Editora 34, 2021.

ARVON, H. *L'Autogestion*. Paris: PUF, 1980.

BACHELARD, G. *O novo espírito científico*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

BADIOU, A. O (re)começo do materialismo histórico. In: ALTHUSSER, L.; BADIOU, A. *Materialismo histórico e materialismo dialético*. São Paulo: Global, 1979. p.7-32.

BALIBAR, É. El concepto de "corte epistemológico" de Gaston Bachelard a Louis Althusser. In: BALIBAR, É. *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004. p.9-48.

BARROT, J. O "renegado" Kautsky e seu discípulo Lênin. *Libcom*, 15 nov. 2015. Disponível em: https://libcom.org/article/o-renegado-kautsky-e--seu-discipulo-lenin-jean-barrot. Acesso em: 15 fev. 2023.

BASTIDE, R. Pour une coopération entre la psychanalyse et la sociologie dans l'élaboration d'une théorie des "visions du monde". In: VV. AA. *Critique sociologique et critique psychanalytique (Colloque)*. v.I. Bruxelles: Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1970. p.167-178.

BONNOT, G. Universitaires et intellectuels face aux événements de mai 68. *L'Express*, 3 jun. 1968.

BOSI, A. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 2015.

BOURDET, Y. Karl Marx et l'autogestion. *Autogestion et Socialisme*, n.15, p.83-116, mar. 1971.

BOURDET, Y. Karl Marx e a autogestão. *Crítica Desapiedada*, 12 jun. 2020. Disponível em: https://criticadesapiedada.com.br/2020/06/12/karl--marx-e-a-autogestao-yvon-bourdet/. Acesso em: 15 fev. 2023.

BRINTON, M. *Os bolcheviques e o controle operário*. Porto: Afrontamento, 1975.

BRUN, É. *Les situationnistes*: une avant-garde totale (1950-1972). CNRS Éditions: Paris, 2014.

CANDIDO, A. Crítica e sociologia. In: CANDIDO, A. Literatura e sociedade. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2014. p.13-26.

CARR, E. H. *A Revolução Russa de Lenin a Stalin (1917-1929)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

CERRONI, U. Humanismo socialista e ciência. In: FROMM, E. (Org.). *Humanismo socialista*. Lisboa: Edições 70, 1965. p.138-148.

CHAUI, M. *O que é ideologia?* São Paulo: Brasiliense, 2008.

COHEN, M. *The wager of Lucien Goldmann*: tragedy, dialectics, and a hidden god. Princeton: Princeton University Press, 1994.

COHN-BENDIT, D. et al. Pourquoi des sociologues ? *Esprit*, v.5, p. 877-882, maio 1968.

CONCEIÇÃO, M. V. C. da. Universidade e a gênese da rebelião estudantil na França. In: BRAGA, L.; VIANA, N. (Orgs.). *Maio de 1968*: luta de classes e projeto autogestionário. Curitiba: CRV, 2019. p. 93-106.

CORRÊA, E. Apresentação. In: CORRÊA, E.; MHEREB, M. (Orgs.). *68 – Como incendiar um país*. São Paulo: Veneta, 2018.

DEBORD, G. *La société du spectacle*. Paris: Gallimard, 1992.

DESCARTES, R. *Regras para a direcção do Espírito*. Lisboa: Edições 70, 1989.

DESCOMBES, V. *Le même et l'autre*: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978). Paris: Les Éditions de Minuit; Cambridge: University Press, 1979.

DOBRENKO, E. A cultura soviética entre a revolução e o stalinismo. *Revista Estudos Avançados*, v.31, n.91, p.25-39, dez. 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ea/a/yPjrxSGWGGnqxGZ3QChkndd/?lang=pt. Acesso em: 15 fev. 2023.

DOSSE, F. *História do Estruturalismo*: o campo do signo, 1945-1966 (vol. 1). São Paulo: Editora Unesp, 2018a.

DOSSE, F. *História do Estruturalismo*: o canto do cisne, de 1967 a nossos dias (vol. 2). São Paulo: Editora Unesp, 2018b.

DUMONT, L. Marges de la sociologie ? *COnTEXTES* [online], n.25, 3 out. 2019. Disponível em: https://journals.openedition.org/contextes/8458. Acesso em: 15 fev. 2023.

DUMONT, L.; FONDU, Q.; VÉRON, L. Introduction. *COnTEXTES* [online], n.25, 3 out. 2019. Disponível em: https://journals.openedition.org/contextes/8392. Acesso em: 15 fev. 2023.

DURKHEIM, É. *Da divisão social do trabalho*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DURKHEIM, É. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DUVIGNAUD, J. Goldmann et la "vision du monde". In: VV.AA. Lucien Goldmann et la sociologie de la littérature. Hommage à Lucien Goldmann. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1974. p.57-62.

EAGLETON, T. *Criticism and ideology*: a study in Marxist literary. London: Verso Edition, 1976.

EAGLETON, T. *Teoria da literatura*: uma introdução. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

EAGLETON, T. *Marxismo e crítica literária*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

ESCARPIT, R. *Sociología de la literatura*. Barcelona: Oikos-Tau, 1968. (Colección ¿Qué sé?)

FERREIRA, A. A recepção da obra de Lucien Goldmann no Brasil. In: SEMINÁRIO NACIONAL SOCIOLOGIA & POLÍTICA, 10, 2019. *Anais...* Curitiba: UFPR, 2019a. Disponível em: http://e-democracia.com.br/sociologia/anais_2019/. Acesso em: 15 fev. 2023.

FERREIRA, A. *Literatura e sociedade nos escritos dos anos 1930 de Georg Lukács*. Goiás, 2019b. 173 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Goiás.

FERREIRA, A. A categoria da totalidade em G. Lukács e L. Goldmann: aproximações e distanciamentos. In: SEMANA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 18, 2019. da Unesp-FCLAr. *Anais...* Araraquara: Unesp-FCL, 2019c. p.623-646. Disponível em: https://www.academia.

edu/43375524/A_categoria_da_totalidade_em_G_Lukács_e_L_Goldmann_aproximações_e_distanciamentos. Acesso em: 15 fev. 2023.

FERREIRA, A. *A formação da subesfera literária*: um breve panorama histórico. In: MARX E O MARXISMO, 2019. *Anais...* Niterói: UFF, 2019d.

FERREIRA, A. Apontamentos biográficos sobre o jovem Lukács. In: SEMANA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 21, 2020. *Anais...* Araraquara: Unesp-FCL, 2020a. Disponível em: https://www.academia.edu/45560180/Apontamentos_biográficos_sobre_o_jovem_Lukács. Acesso em: 15 fev. 2023.

FERREIRA, A. As relações entre capitalismo e forma romanesca em Lucien Goldmann. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, v.26, n.2, p.305-320, 18 dez. 2020b. Disponível em: http://www.verinotio.org/sistema/index.php/verinotio/article/view/572. Acesso em: 15 fev. 2023.

FERREIRA, A. Lucien Goldmann hoje. *A Terra É Redonda*, 2022. Disponível em: https://aterraeredonda.com.br/lucien-goldmann-hoje/. Acesso em: 15 fev. 2023.

FERREIRA, A. Quais são as contribuições da teoria de Lucien Goldmann hoje? *Sociologias Plurais*, v.9, n.1, p.270-284, 31 jan. 2023. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/sclplr/article/view/89603. Acesso em: 15 fev. 2023.

FERREIRA, A.; TELES, G. A definição marxista de marxismo em Georg Lukács e Karl Korsch. *Revista Espaço Livre*, v.13, n.25, p.7-18, 2018. Disponível em: https://redelp.net/index.php/rel/article/view/283. Acesso em: 15 fev. 2023.

FERREIRA, A.; TELES, G. *Lênin*: burocracia e ideologia. Goiânia: Edições Enfrentamento, 2021.

FERRETTE, J. (Dir.). Lucien Goldmann. Actes des journées d'études (IMEC, Abbaye d'Ardennes, Caen, 13-14 septembre 2009). *Anamnèse*, n.6, 2010.

FONDU, Q. Lucien Goldmann, sociologue marxiste de la littérature. *COnTEXTES* [online], n. 25, 3 out. 2019. Disponível em: https://journals.openedition.org/contextes/8413. Acesso em: 15 fev. 2023.

FOUCAULT, M. Qu'est-ce qu'un auteur ? (Conférence). *Bulletin de la Société française de philosophie*, p.73-104, 1969. Disponível em: http://1libertaire.free.fr/MFoucault349.html. Acesso em: 15 fev. 2023.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FREDERICO, C. A sociologia da literatura de Lucien Goldmann. *Revista Estudos Avançados*, v.19, n.54, p.429-446, ago. 2005. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10088. Acesso em: 15 fev. 2023.

FREDERICO, C. *Sociologia da cultura*: Lucien Goldmann e os debates do século XX. São Paulo: Cortez, 2006.

FROMM, E. Introdução. In: FROMM, E. (Org.). *Humanismo socialista*. Lisboa: Edições 70, 1965. p.7-14.

GABEL, J. Korsch, Lukacs et le problème de la conscience de classe. *Annales – Histoire, Sciences Sociales*, v.21, n.3, p.668-680, 11 jun. 1966. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1966_num_21_3_421406. Acesso em: 15 fev. 2023.

GEORGI, F. *L'autogestion en chantier*: les gauches françaises et le " modèle" yougoslave (1948-1981). Nancy: Arbre Bleu, 2018.

GIANINAZZI, W. *André Gorz*: une vie. Paris: La Découverte, 2019.

GLUCKSMANN, M. Lucien Goldmann: Humanist or Marxist? *New Left Review*, n.56, p.49-62, 1969.

GOLDMANN, A. Présentation du "Dialogue dans un buffet de gare" de Lucien Goldmann. In: FERRETTE, J. (Dir.). Lucien Goldmann. Actes des journées d'études (IMEC, Abbaye d'Ardennes, Caen, 13-14 septembre 2009). *Anamnèse*, v.6, 2010. p.7-14.

GOLDMANN, L. *Le Dieu caché*. Paris: Gallimard, 1959a.

GOLDMANN, L. *Recherches dialectiques*. Paris: Gallimard, 1959b.

GOLDMANN, L. *Sociologia do romance*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967a.

GOLDMANN, L. *Introduction à la philosophie de Kant*. Paris: Gallimard, 1967b.

GOLDMANN, L. Estruturalismo, marxismo, existencialismo: uma entrevista com Lucien Goldmann. In: GOLDMANN, L.; LEFEBVRE, H.; MAKARIUS, R. e L. *Debate sobre o estruturalismo*: uma questão de ideologia. São Paulo: Editora Documentos, 1968. p.54-77.

GOLDMANN, L. *Marxisme et sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1970a.

GOLDMANN, L. *Structures mentales* et création culturelle. Paris: Les Éditions Anthropos, 1970b.

GOLDMANN, L. *Racine*. Paris: L'Arche, 1970c.

GOLDMANN, L. *La création culturelle dans la société moderne*. Paris: Les Éditions Denoël/Gonthier, 1971a.

GOLDMANN, L. *Situation de la critique racinienne*. Paris: L'Arche, 1971b.

GOLDMANN, L. *Lukács et Heidegger*. Paris: Éditions Denoël, 1973.

GOLDMANN, L. À propos d' "histoire et conscience de classe". *L'Homme et la société*, v.43, n.1, p.57-75, 1977. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1977_num_43_1_1892. Acesso em: 15 fev. 2023.

GOLDMANN, L. *Épistémologie et philosophie politique*. Paris: Éditions Denoël/Gonthier, 1978.

GOLDMANN, L. *Dialética e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GOLDMANN, L. *Ciências humanas e filosofia*. São Paulo: Difel, 1980.

GOLDMANN, L.; MALLET, S. Débat sur l'autogestion. *Autogestion – Études, Débats, Documents*, n.7, p.57-75, 1968. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/autog_0005-0970_1968_num_7_1_936. Acesso em: 15 fev. 2023.

GOLDMANN, L. et al. Table Ronde : Pourquoi les étudiants ? 1ère réunion tenue le 23 mai. *L'Homme et la société*, v.8, n.1, p.3-24, 1968. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1968_num_8_1_3103. Acesso em: 15 fev. 2023.

GOMES, L. H. M. A trajetória do socialismo na Iugoslávia (1945-1990). *História Econômica & História de Empresas*, v.22, n.1, 8 jul. 2019. Disponível em: https://www.hehe.org.br/index.php/rabphe/article/view/522. Acesso em: 15 fev. 2023.

GORZ, A. *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*. Paris: Seuil, 1964.

GRASSADONIO, G. *Lucien Goldmann*: pour un marxisme humaniste. De l'anthropologie paradoxale à l'autogestion ouvrière. Paris, 2018. Thèse (Doctorat – Spécialité Philosophie) – École des hautes études en sciences sociales.

GUILLAUME, S. Le PSU et sa vision de la société française, 1962-1967 ou au cœur des Trente Glorieuses. In: CASTAGNEZ, N. et. al. (Org.). *Le Parti Socialiste Unifié*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013. p.153-165. Disponível em: https://books.openedition.org/pur/133836. Acesso em: 15 fev. 2023.

GUILLERM, A.; BOURDET, Y. *Autogestão*: mudança radical. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

HARVEY, D. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

HEYNDELS, R. Le centre de sociologie de la littérature de l'Université de Bruxelles. *Études littéraires*, v.21, n.2, p.121-129, 12 abr. 1988. Disponível em: https://www.erudit.org/fr/revues/etudlitt/1988-v21-n2-etudlitt2237/500852ar/. Acesso em: 15 fev. 2023.

HOELZ, M.; BOTELHO, A. P. Sociologias da literatura: do reflexo à reflexividade. *Tempo Social*, v.28, n.3, p.263, 7 dez. 2016. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/106017. Acesso em: 15 fev. 2023.

ISHAGHPOUR, Y. Avant-Propos. In: GOLDMANN, L. *Lukács et Heidegger*. Paris: Éditions Denoël, 1973. p.5-56.

JAPIASSÚ, H. *Para ler Bachelard*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1976.

JAY, M. *Marxism and Totality*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984.

KAUTSKY, K. *As três fontes do marxismo*. São Paulo: Global, [s.d.].

KONDER, L. *A questão da ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KONDER, L. *A derrota da dialética*: a recepção das ideias de Marx no Brasil, até o começo dos anos 30. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

KONDER, L. *Os marxistas e a arte*. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

KORSCH, K. *Marxismo e filosofia*. Porto: Afrontamento, 1977.

KOSIK, K. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

LACAN, J. A ciência e a verdade. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 869-892.

LALLEMAND, R. En guise d'introduction. In: VV. AA. *Lucien Goldmann et la sociologie de la littérature*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1974. p. 7-10.

LEBRUN, G. *Blaise Pascal*: voltas, desvios e reviravoltas. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LEENHARDT, J. Essai de construction de l'esthétique de Lucien Goldmann. *Revue d'Esthétique*, n.2, p.113-128, 1971.

LEENHARDT, J. *Lecture politique du roman* La Jalousie *d'Alain Robbe-Grillet*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973.

LEENHARDT, J. Actualités théoriques dans la pensée de Lucien Goldmann. *COnTEXTES* [online], n.25, 3 out. 2019. Disponível em: https://journals.openedition.org/contextes/8426. Acesso em: 15 fev. 2023.

LEFEBVRE, H. Sobre uma interpretação do marxismo: Louis Althusser. In: GOLDMANN, L.; LEFEBVRE, H.; MAKARIUS, R. e L. *Debate sobre o estruturalismo*: uma questão de ideologia. São Paulo: Editora Documentos, 1968. p.78-108.

LEFEBVRE, H. *Posição*: contra os tecnocratas. São Paulo: Editora Documentos, 1969.

LÊNIN, V. *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*. São Paulo: Global Editora, 1979.

LÊNIN, V. Tarefas imediatas do poder soviético. In: NETTO, J. P. (Org.). *Lênin e a Revolução de Outubro – Textos no calor da hora (1917-1923)*. São Paulo: Expressão Popular, 2017. p.307-353.

LÊNIN, V. *O que fazer?* São Paulo: Boitempo, 2020.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LÖWY, M. *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários*. São Paulo: Lech, 1979.

LÖWY, M. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento. São Paulo: Busca Vida, 1987.

LÖWY, M. Lucien Goldmann ou a aposta comunitária. *Estudos Avançados*, v.9, n.23, p.183-192, abr. 1995. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ea/a/N9tw5HN9fm6YFPr6TLTzhGt/?lang=pt. Acesso em: 15 fev. 2023.

LÖWY, M. *Franz Kafka*: sonhador insubmisso. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005.

LÖWY, M. Lucien Goldmann, marxiste pascalien, 2009. Disponível em: http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article21214. Acesso em: 15 fev. 2023.

LÖWY, M. Goldmann e o estruturalismo genético. *Serviço Social & Sociedade*, v.125, n.125, p.24-40, abr. 2016. Disponível em: https://www.scielo.br/j/sssoc/a/Tvvdqsp69P8WNynS5PzNvkz/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 15 fev. 2023.

LÖWY, M.; NAÏR, S. *Lucien Goldmann ou a dialética da totalidade*. São Paulo: Boitempo, 2008.

LÖWY, M.; SAYRE, R. *Révolte et mélancolie*: Romantisme à contre-courant de modernité. Paris: Payot, 1992.

LUKÁCS, G. *A teoria do romance*. São Paulo: Editora 34, 2009.

LUKÁCS, G. Narrar ou descrever? Uma discussão sobre naturalismo e formalismo [1938]. In: LUKÁCS, G. *Marxismo e teoria da literatura*. São Paulo: Expressão Popular, 2010. p.149-186.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

LUKÁCS, G. *A alma e as formas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

LUXEMBURGO, R. Greve de massas, partido e sindicatos. In: LOUREIRO, I. (Org.). *Textos escolhidos (1899-1914)*. v. I. São Paulo: Editora Unesp, 2011a. p.263-350.

LUXEMBURGO, R. A Revolução Russa. In: LOUREIRO, I. (Org.). *Textos escolhidos (1914-1919)*. v. II. São Paulo: Editora Unesp, 2011b. p. 175-212.

LUXEMBURGO, R. Reforma social ou revolução? In: LOUREIRO, I. (Org.). *Textos escolhidos (1899-1914)*. v. I. São Paulo: Editora Unesp, 2011c. p.1-84.

MACHADO, C. E. J. *Um capítulo da história da modernidade estética*: debate sobre o Expressionismo. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

MALLET, S. *La nouvelle classe ouvrière*. Paris: Seuil, 1969.

MANNHEIM, K. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MARCUSE, H. Humanismo socialista? In: FROMM, E. (Org.). *Humanismo socialista*. Lisboa: Edições 70, 1965. p.110-122.

MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

MARCUSE, H. Some general remarques on Lucien Goldmann (1971). In: VV. AA. *Lucien Goldmann et la sociologie de la littérature*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1974. p.51-52.

MARKOVIC, M. Humanismo e dialéctica. In: FROMM, E. (Org.). *Humanismo socialista*. Lisboa: Edições 70, 1965. p.95-109.

MARX, K. Ad Feuerbach. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007. p.533-535.

MARX, K. *Contribuição à crítica da Economia Política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, K. *Manuscritos econômicos filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K. Introdução. In: MARX, K. *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013a.

MARX, K. *O Capital. Livro I*. São Paulo: Boitempo, 2013b.

MARX, K. *Miséria da filosofia*. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, K.; ENGELS, F. *O manifesto comunista*. São Paulo: Centauro, 2005.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, K.; ENGELS, F. *Cultura, arte e literatura*: textos escolhidos. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MUSSE, R. Lucien Goldmann. 2015. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2015/08/14/lucien-goldmann>. Acesso em: 15 fev. 2023.

NADON, R. Lucien Goldmann au Québec. *COnTEXTES* [on line], n. 25, 3 out. 2019. Disponível em: https://journals.openedition.org/contextes/8489. Acesso em: 15 fev. 2023.

OLIVA, L. C. G. *A questão da Graça em Blaise Pascal*. São Paulo, 1996. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

OLIVA, L. C. G. Considerações sobre a aposta de Pascal. *Cadernos Espinosanos*, n. 40, p.15-33, 2019. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/159442. Acesso em: 15 fev. 2023.

PANNEKOEK, A. *Partidos, sindicatos e conselhos operários*. Rio de Janeiro: Rizoma, 2011.

PASCAL, B. *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

PASCAL, B. Do espírito geométrico e da arte de persuadir. In: PASCAL, B. *Do espírito geométrico e da arte de persuadir. E outros escritos de ciência, política e fé*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 35-73.

PIAGET, J. *Le Structuralisme*. Paris: PUF, 1972.

PIAGET, J. Bref témoignage. In: VV. AA. Lucien Goldmann et la sociologie de la littérature. Hommage à Lucien Goldmann. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1974. p.53-55.

PINTO, J. A. Trajetória intelectual e os primeiros escritos marxistas de Lucien Goldmann (1927-1952). *Revista Tempos Históricos*, v.24, n.1, p.454-488, 2020. Disponível em: https://e-revista.unioeste.br/index.php/temposhistoricos/article/view/22919/16422. Acesso em: 15 fev. 2023.

POGREBINSCHI, T. *O enigma do político*: Marx contra a política moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

RICCIARDI, G. *Sociologia da literatura*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1971.

ROBBE-GRILLET, A. Nouveau roman et réalité. In: VV. AA. *Problèmes d'une sociologie du roman*. v. 2. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1963. p.443-448.

ROUSSEVILLE, L. Le marxisme de Lucien Goldmann et le "théâtre de la révolte" de Jean Genet. *COnTEXTES*, n.25, 3 out. 2019. Disponível em: https://journals.openedition.org/contextes/8442. Acesso em: 15 fev. 2022.

ROUTH, J. A Reputation Made: Lucien Goldmann. *The Sociological Review*, v. 25, n.1 (suppl.), p.150-162, 9 maio 1977.

SAPIRO, G. *La sociologie de la littérature*. Paris: La Découverte, 2014.

SARRAUTE, N. Nouveau roman et réalité. In: VV. AA. *Problèmes d'une sociologie du roman*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1963. v. 2. p.431-442.

SARTRE, J.-P. " Jean-Paul Sartre répond" (Interview). 1966a. Disponível em: <http://www.pileface.com/sollers/IMG/pdf/Sartre_repond_in_Arc.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2023.

SARTRE, J.-P. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1966b.

SARTRE, J.-P. *Que é literatura?* São Paulo: Ática, 1999.

SARTRE, J.-P. Préface (1961). In: FANON, F. *Les damnés de la terre*. Paris: Éditions La Découverte & Syros, 2002. p.17-36.

SAUSSURE, F. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1971.

SAYRE, R.; LÖWY, M. *Romantic Anti-capitalism and nature*: the Enchanted Garden. Oxford; New York: Routledge, 2020.

SOLIDARITY. *Paris*: Maio de 1968. São Paulo: Conrad, 2008.

SVITÁK, I. As fontes do humanismo socialista. In: FROMM, E. (Org.). *Humanismo socialista*. Lisboa: Edições 70, 1965. p.35-49.

TELES, G. Enfrentamento e recusa do fenômeno burocrático no maio de 68. *MovimentAção*, v.5, n.9, p. 1-26, 7 dez. 2018. Disponível em: https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/movimentacao/article/view/7688. Acesso em: 15 fev. 2023.

TERTULIAN, N. *Georg Lukács*: etapas de seu pensamento estético. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

TÖNNIES, F. Comunidade e sociedade: textos selecionados. In: MIRANDA, O. (Org.). *Para ler Ferdinand Tönnies*. São Paulo: Edusp, 1995. p.231-342.

TRAGTENBERG, M. *A revolução russa*. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

TRAGTENBERG, M. *Reflexões sobre o socialismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

TRAGTENBERG, M. Rosa Luxemburgo e a crítica aos fenômenos burocráticos. In: TRAGTENBERG, M. *Teoria e ação libertárias*. São Paulo: Editora Unesp, 2011a. p.71-84.

TRAGTENBERG, M. Franz Kafka: o romancista do "absurdo". In: TRAGTENBERG, M. Teoria e ação libertárias. São Paulo: Editora Unesp, 2011b. p.7-20.

TRAGTENBERG, M. Marx/Bakunin. In: TRAGTENBERG, M. *Teoria e ação libertárias*. São Paulo: Editora Unesp, 2011c. p.221-244.

TRAGTENBERG, M. A delinquência acadêmica. *Revista Espaço Acadêmico*, v.2, n.14, 11 dez. 2017. Disponível em: https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/40630. Acesso em: 15 fev. 2023.

VALLE, M. R. *A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

VIANA, N. *O capitalismo na era da acumulação integral*. São Paulo: Ideias e Letras, 2009.

VIANA, N. Autogestão: o signo e o ser. *Revista Enfrentamento*, v.8, n.14, 2013. Disponível em: http://redelp.net/index.php/renf/article/view/382. Acesso em: 15 fev. 2023.

VIANA, N. *Estado, democracia e cidadania*: a dinâmica da política institucional no capitalismo. Rio de Janeiro: Rizoma, 2015.

VIANA, N. *Hegemonia burguesa e renovações hegemônicas*. Curitiba: Editora CRV, 2019.

VV. AA. *Problèmes d'une sociologie du roman*. v. 2. Bruxelles: Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1963

VV. AA. *Critique sociologique et critique psychanalytique*. Bruxelles: Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1970. (Études de Sociologie de la Littérature)

VV. AA. *Psychanalyse et sociologie comme méthodes d'étude des phénomènes historiques et culturels*. Bruxelles: Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1973. (Études de Sociologie de la Littérature)

VV. AA. *Idéologies, littérature et société en Amérique Latine*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1975.

WEBER, M. *Ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

WEBER, M. *Economia e sociedade*. v.1. Brasília: Editora da UnB, 1999.

WILLIAMS, R. A cultura é de todos (Culture is Ordinary). Trad. Maria Elisa Cevasco. [S.l.]: [s.n.], 1958. Disponível em: <https://www.scribd.com/document/198812883/A-Cultura-e-de-todos-Raymond-Williams#>. Acesso em: 15 fev. 2023.

WILLIAMS, R. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WILLIAMS, R. *Palavras-chave*: um vocabulário de cultura e sociedade. São Paulo: Boitempo, 2007.

WILLIAMS, R. Literatura e sociedade: em memória de Lucien Goldmann. In: WILLIAMS, R. *Cultura e materialismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p.15-42.

WOLFF, J. *A produção social da arte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

YAZBEK, A. C. *10 lições sobre Foucault*. Petrópolis: Vozes, 2012.

ZANOTTI, G. Posfácio: Na antecâmara da Ideologia Mundial. In: ARANTES, P. *Formação e desconstrução*: uma visita ao Museu da Ideologia Francesa. São Paulo: Editora 34, 2021. p.279-329.

ZIMMERMAN, M.; RODRIGUEZ, I. Bibliography and Appendices compiled by Ileana Rodriguez and Marc Zimmerman. In: GOLDMANN, L. *Cultural Creation in Modern Society*. St. Louis, Missouri: Telos Press, 1977. p.146-173.

Documentos físicos consultados

FUNDO LUCIEN GOLDMANN, localizado no Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC), Saint-Germain-la-Blanche-Herbe (Normandie), outubro de 2021 a janeiro de 2022.

COLEÇÃO DAS REVISTAS do Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, localizado na Bibliothèque Nationale de France (BnF), prédio François Mitterrand, Paris, setembro de 2021 a fevereiro de 2022.

Documentos digitalizados consultados

COLLECTION "LES SCIENCES SOCIALES CONTEMPORAINES". Lucien Goldmann – philosophe et sociologue français d'origine judéo-roumaine. Chicoutimi: Université du Québec. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/contemporains/goldmann_lucien/goldmann_lucien.html. Acesso em: 15 fev. 2023.

COLLECTION GOLDMANN, LUCIEN (1913-1970). 18 contributions de 1960 à 1980. Philosophe et sociologue de la création littéraire. Portail Persée. Disponível em: https://www.persee.fr/authority/227661. Acesso em: 15 fev. 2023.

PRAXIS (international edition). 1965-1973. Disponível em: https://www.marxists.org/subject/praxis/praxis-international-edition/index.htm. Acesso em: 15 fev. 2023.

SOBRE O LIVRO

Tipologia: Horley Old Style 10,5/14
1ª Edição Cultura Acadêmica: 2024

EQUIPE DE REALIZAÇÃO

Coordenação Editorial
Marcos Keith Takahashi (Quadratim)

Edição de texto
Lucas Lopes

Editoração eletrônica
Arte Final

CULTURA
ACADÊMICA
Editora